Zeitschrift für Islamische Studien



© ISSN 2195-7509

Heft 5 ❁ Februar 2014 ❁ 3. Jg.

Redaktion

Impressum:
ZIS - Zeitschrift für Islamische Studien
c/o Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam
Juridicum, 2. Stock
Senckenberganlage 31
60325 Frankfurt am Main
Email: info@islamische-studien.de
Web: www.islamische-studien.de

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,

wir freuen uns, Ihnen die mittlerweile fünfte Ausgabe unserer Zeitschrift für Islamischen Studien präsentieren zu können.

Unsere neue Ausgabe wird eröffnet von Abdel-Hakim Ourghi, Abteilungsleiter des Fachbereichs Islamische Theologie/Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Ourghi befasst sich in seinem Aufsatz mit einem noch nicht lange zurückliegenden Streitthema in Saudi-Arabien, dem sogenannten „Chaos der Fatwas“ (*fawḍā l-fatāwā*); jenem Zustand also, der durch die verstärkte Medienpräsenz und Popularität inoffizieller, saudischer (Rechts-) Gelehrter hervorgerufen wurde und wodurch das religiöse Machtmonopol des offiziellen Gelehrtenestablishments zunehmend ins Wanken geraten ist. Diese Spannung wird vom Autor zunächst in den historischen Kontext eingebettet, indem der Entstehungshintergrund der staatlich-religiösen Institution von Saudi-Arabien beleuchtet und zentrale Faktoren für den Erfolg der „Medienmuftis“ sowie für die zunehmende Tendenz, sich von den staatlichen, mit der Königsfamilie in einem Abhängigkeitsverhältnis stehenden Religionsautoritäten abzuwenden, herausgearbeitet werden. Hierunter ist nach Ourghi insbesondere die verstärkte Nutzung des Internets zu zählen, das der berühmte Gelehrte Yūsuf al-Qaraḍāwī, der Vorreiter schlechthin in Bezug auf Medien-Fatwas, als ein „Geschenk Gottes“ im Dienste des Islam zu bezeichnen wusste.
Anhand der inhaltlichen Analyse einer Auswahl von umstrittenen Fatwās, die zum *fawḍā l-fatāwā* beigetragen haben, sowie den Reaktionen durch die saudischen Staatsgelehrten kann Ourghi verdeutlichen, dass die Medienmuftis – bei gleichbleibendem wahhabitischen Interpretationshintergrund – unterschiedliche Ansätze und Ziele verfolgen und einen besonderen Mut für heikle Themen an den Tag legten; angefangen vom Ultrakonservativen ʿAbd ar-Raḥmān Nāṣir al-Barrāk, der jeden, der die Mischung der Geschlechter am Arbeitsplatz oder in Schulen in Saudi-Arabien erlaubt, zum „ungläubigen Apostat“ erklärte, bis hin zum vergleichsweise reformbereiten al-ʿUbaykān, der in seiner aufsehenerregenden Fatwā das Stillen eines erwachsenen Mannes von einer nichtverwandten Frau ohne körperliche Berührung für erlaubt erklärt hatte, um so das Problem der Geschlechtertrennung (z.B. das Zusammentreffen der Frau oder Tochter mit einem fremden Mann im Hause) zu umgehen. Abschließend fasst Ourghi die zentralen Punkte des königlichen Dekrets zusammen, das in Reaktion auf das „Chaos der Fatwas" erlassen und in dem das Erteilen von gültigen Rechtsgutachten ausschließlich auf die Mitglieder des „Rats der Großgelehrten“ beschränkt wurde. Ein besonderes Augenmerk legt der Autor dabei auf das Zusammenspiel von politischer und religiöser Legitimation für die königliche Regulierung des Rechtsgutachtenwesens, welche für die islamische, pluralistische Rechtstradition zwar eine Gefahr darstelle, der allerdings langfristig kein Erfolg beschieden sei, so das Resümee des Autors.

Mahmud El-Wereny, Lehrbeauftragter und Doktorand am Seminar für Arabistik/ Islamwissenschaft der Georg-August-Universität Göttingen, widmet sich in seinem Artikel „Yūsuf al-Qaraḍāwīs Theorien zu den Hauptzielen der Scharia“ dem heute sehr zentralen Thema der *Maqāṣid aš-šarīʿa*, indem er sich besonders auf die Theorien des prominenten Gelehrten Yūsuf al-Qaraḍāwī bezieht. El-Wereny stellt zunächst unterschiedliche Herangehensweisen bezüglich der Ziele der Scharia dar und spricht die Frühphase der juristischen Hermeneutik (*uṣūl al-fiqh*) an, die allem Anschein nach Grundprinzipien der Maqāṣid bereits erarbeitete, diese jedoch nicht in einer Theorie systematisierte. Dies habe dazu geführt, dass unterschiedliche Begriffe wie Ursache (*sabab*), Grund (*ʿilla*) oder Interesse des Gesetzes (*maṣlaḥat aš-šarʿ*) für die spätere Maqāṣid verwendet wurden. Nach dieser kurzen Einleitung in die Frühphase der juristischen Hermeneutik folgt die Darstellung der theoretischen Entwicklung der Maqāṣid anhand der Herangehensweisen von al-Ǧuwaynī, al-Ġazālī, aš-Šāṭibī und aṭ-Ṭāhir b. ʿĀšūr. Diese hier genannten Namen sind u.a. die Hauptfiguren, die für die Entwicklung der uns heute vorliegenden Maqāṣid einen maßgeblichen Beitrag

geleistet haben. So ist das Dreistufenmodell der Maqāṣid – notwendig zu schützende Interessen (*ḍarūriyyāt*), bedürfnisorientierte Interessen (*ḥāǧiyyāt*) und verschönernde Interessen (*taḥsīniyyāt*) – auf diese genannten Gelehrten zurückzuführen. Bezeichnen lässt sich die Entwicklung bis aṭ-Ṭāhir b. ʿĀšūr als die „klassische Phase“ des Maqāṣid. Abgesehen von einigen Vorgängern und Zeitgenossen folgt mit aṭ-Ṭāhir b. ʿĀšūr eine neue Phase, in der versucht wird, die Maqāṣid neu zu strukturieren und sie zu erweitern, um den *uṣūl al-fiqh* (juristische Hermeneutik, Rechtsmethodik) die notwendige Dynamik zu verleihen, die laut Ibn ʿĀšūr nicht vorhanden sei. El-Wereny geht nun einen Schritt weiter und rekonstruiert die Herangehensweise eines modernen, zeitgenössischen Gelehrten, nämlich des Yūsuf al-Qaraḍāwī. Nach einer kurzen biographischen Darstellung analysiert El-Wereny das Verständnis von al-Qarāḍāwī bezüglich der Maqāṣid. Hierbei werden auch Stimmen hervorgehoben, die den Ansätzen von al-Qaraḍāwī widersprechen, wie z.B. einige Kritikpunkte von Aḥmad ar-Raysūnī. Besonders interessant ist die Anwendung der Maqāṣid im Bereich der Rechtsgutachten (*fatwā*, *fatāwā*), was dem Leser die praktische Relevanz und die Anwendbarkeit der Maqāṣid verdeutlicht.

Farid Delshad, Sprachdozent und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Orientalischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg, setzt sich in seinem Aufsatz über den Sufismus mit begriffs- und entwicklungsgeschichtlichen Fragestellungen auseinander. Nach einer einführenden Kritik an westlichen Islamforschern bzw. Orientalisten, die den islamischen Sufismus vor dem Hintergrund der abendländischen bzw. christlichen Theologie und Mystik zu verstehen und bewerten versuchten und die Termini „Sufismus“ und „Mystik“ gleichsetzten, ohne über ihre semantischen und inhaltlichen Unterschiede zu reflektieren, widmet sich der Autor der Diskussion über die Etymologie des Wortes *taṣawwuf* bzw. *ṣūfī*. Es werden die gängigsten und verbreitetsten Hypothesen zu den möglichen Etyma (*ṣuffah* „Sofa, Veranda“, *ṣaff* „Reihe, Rang“, *ṣafā* „Reinheit, Scharfsichtigkeit“, *ṣūf* „Wolle, Ziegenharr“, *sofía* „Weisheit“), die sich in klassischen arabischen und persischen Quellen finden lassen und die Diskussion bis in die Gegenwart dominieren, dargestellt. Dabei zeigt der Autor die philologischen und etymologischen Unzulänglichkeiten sowie die Umstrittenheit einiger Hypothesen im Einzelnen auf, die zum Teil schon von muslimischen Gelehrten wie Qušayrī (gest. 1074) thematisiert worden waren. Auf diesen Feststellungen aufbauend weist Delshad die Rückführung des Begriffs *ṣūfī* auf das altgriechische Lexem σοφία (*sofía* „Wissen, Weisheit“) als die naheliegendste Lösung aus, wobei er semantische und kulturgeschichtliche Argumente für diese These stark macht und auf das Phänomen des *istiʿrāb* hinweist, bei dem Lehnwörter aus dem philosophischen, theologischen und literarischen Kontext nicht nur dem Arabischen angepasst, sondern gar als eigens arabische Wörter lexikalisiert wurden. Dass sich diese etymologische Erklärung – vertreten vom persischen Universalgelehrten Abū Reyḥān Bīrūnī (gest. 1048) – in der islamischen Gelehrsamkeit nicht durchsetzen konnte, erklärt der Autor mit dem Bestreben, dem Sufismus und seiner Weltanschauung eine genuin islamische Färbung zu verleihen und ihn nicht mit hellenistischen bzw. paganen Elementen in Verbindung zu bringen. Abschließend greift Delshad seine eingangs formulierte Kritik an der westlichen Islamforschung auf und legt die aus der Sicht des Autors mit Blick auf die islamische Geistesgeschichte notwendige Differenzierung zwischen Sufismus (*taṣawwuf*) und Gnostik (*ʿErfān*) dar. Dies wird dabei nicht nur mit den verschiedenen weltanschaulichen und theologisch-philosophischen Ausprägungen der beiden Phänomene begründet. Auch politische Entwicklungen, i.e. die Marginalisierung des praktisch-asketischen Sufismus bzw. der Sufi-Orden mit gleichzeitiger Aufwertung des theosophisch und erkenntnistheoretisch ausgerichteten Gnostik (*ʿErfān*) unter der iranischen Safawiden-Dynastie, die sich ideologisch vom sunnitischen Osmanischen Reich zu distanzieren versuchte, werden für diese Differenzierung geltend gemacht.

Eine erkenntnisreiche und anregende Lektüre wünschen Ihnen

Elif Gömleksiz und Serdar Kurnaz

Abdel-Hakim Ourghi*

„Chaos der Fatwas“ in Saudi-Arabien

Ein königlicher Kodifizierungsversuch

Abstract

The following article deals with the decree issued by the present king of Saudi Arabia on 12 August 2010 in reaction to the so-called chaos of fatwas currently troubling the kingdom. The author aims at explaining the context of the royal decree in its basic characteristics and at analysing its content .This decision is intended to achieve a codification and centralisation of the institution of fatwa by limiting the permission for issuing fatwas to the members of the Council of Grand Scholars. Not only the political but also the religious justification of this act is treated within the article as are the historical circumstances having made the king himself as the highest authority of Saudi Arabia issue such a decree. Furthermore, some of the debated fatwas which considerably contributed to the emergence of the chaos of fatwas and the reactions to them by other scholars will be discussed in this context.

Seit Beginn des Jahres 2010 sind die religiösen Zustände in Saudi-Arabien alles andere als ruhig und gewöhnlich. Die rasche Verbreitung unzähliger Gutachten (*fatāwā*)[1] islamischer Rechtsgelehrter in den Medien kennzeichnet den Alltag des saudischen Bürgers, was einen deutlichen Beitrag zu Unruhe und Wirrwarr in der Gesellschaft des Königreichs leistet. Viele der saudischen Gelehrten, besonders die nichtoffiziellen, d. h. nicht vom Staat als Rechtsgutachter ernannten, die in Satellitensendern interviewt werden und sogar eigene Webseiten besitzen, werden von saudischen bzw. von muslimischen Ratsuchenden aus anderen arabischen Ländern um Rechtsgutachten in religiösen Angelegenheiten gebeten. Solche Gelehrte, vor allem die so genannten „Medienmuftis“, veröffentlichen ihre religiösen Antworten schriftlich unter der Rubrik „Rechtsgutachten“ im Internet und stellen sie jedem im Netz zur Verfügung.[2]
Insbesondere bei einigen umstrittenen Rechtsgutachten tauchten verständlicherweise Fragen seitens der saudischen Bürger bzw. anderer Muslime auf: Welchem Gelehrten soll man glauben, und welcher Meinung soll man folgen? Wer von ihnen sagt überhaupt die Wahrheit? Ohne genaue Prüfung und umfassende Betrachtung der Dinge, so ein Kommentator des Nachrichtenkanals *Al Arabiya*, seien zweifelhafte oder unhaltbare Rechtsgutachten von einigen nicht für das jeweilige Thema qualifizierten Gelehrten erlassen worden. Diese gäben keine zufriedenstellenden Antworten auf Fragen von Ratsuchenden, sondern lösten in einigen religiösen Angelegenheiten bei den Muslimen schlicht mehr Zweifel aus. Solche Zustände würden daher immer wieder als „Chaos der Rechtsgutachten“ (*fawḍā l-fatāwā*) bezeichnet. Letztendlich dienten solche in den Medien vermittelten Meinungen nicht dazu, die Gemeinde der Muslime im Königreich zu vereinen, sondern führten eher zu deren Spaltung.[3]
Die religiösen Autoritäten sehen sich in der Pflicht, die Fragen der Ratsuchenden zu beantworten. Denn sie betrachten sich als diejenigen, die mit den Quellen der islamischen Religion vertraut sind. Durch andere Gutachten, die so genannten „Gegenfatwas“, ergab sich jedoch eine wirre Lage. Dabei handelt es sich um An-

* Abdel-Hakim Ourghi: Islamische Theologie/Religionspädagogik, Pädagogische Hochschule Freiburg

griffe auf nichtoffizielle Rechtsgutachter und den Inhalt ihrer Rechtsgutachten seitens der Staatsgelehrten (*ʿulamāʾ as-sulṭān*). Somit erscheint der Terminus „*ḥarb al-fatāwā*“ (Krieg der Rechtsgutachten)[4] als Synonym zu dem Begriff „Chaos der Rechtsgutachten“ durchaus legitim. Allerdings ist mittlerweile durch die starke mediale Vernetzung der Welt über die Grenzen Saudi-Arabiens hinaus ein größeres Interesse der Öffentlichkeit zu verzeichnen.

Gewiss hat die Öffentlichkeit im gesamten Land erwartet, dass als Reaktion auf diese Situation ein religiöses Rechtsgutachten bzw. ein politisches Dekret von den zuständigen offiziellen Institutionen, wie etwa vom Ministerium für islamische Angelegenheiten und Stiftungen oder vom Großmufti ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbdallāh Āl aš-Šayḫ (geb. 1943), dem Vorsitzenden des Rates der Großgelehrten (*hayʾat kibār al-ʿulamāʾ*)[5], erlassen wird. In einem Fernsehinterview bestätigte der Vorsitzende des Rates der Großgelehrten, dass zu diesem Zweck bereits Anfang Februar 2010 eine Reihe von Sitzungen des Rates der Großgelehrten einberufen wurde. Die Ziele dabei waren, erstens das Rechtsgutachtenwesen in Saudi-Arabien zu kodifizieren, so dass nur offiziell zugelassene qualifizierte Gelehrte Rechtsgutachten abgeben dürften. Zweitens wollte man auch den verwirrenden Zustand einer Vielzahl von Gutachten auf jeden Fall vermeiden. Das oberste Ziel sei die Vereinheitlichung der Rechtgutachten durch die vom Staat ernannten Rechtgelehrten.[6]

Das „Chaos der Fatwas“ ist zugleich als ein neuer Rechtsfall (*wāqiʿa*) im Königreich Saudi-Arabien zu betrachten. Deshalb war der Rat der Großgelehrten bemüht, eine rechtliche Beurteilung dafür zu finden. Die Sitzungen der Großgelehrten förderten allerdings weder ein Rechtsgutachten noch ein Dekret darüber zu Tage. Über die Gründe dafür kann nur spekuliert werden. Es lässt sich jedoch vermuten, dass es Widerstand dagegen gegeben hat, eine Fatwa zu erteilen, welche das Rechtsgutachtenwesen kodifiziert bzw. vereinheitlicht, so dass nur die offiziellen bzw. die dem Rat der Großgelehrten angehörigen Gelehrten Rechtsgutachten erstellen dürften. Saudi-Arabien liefert nun einen Präzedenzfall in dieser Problematik. In Ermangelung deutlicher Hinweise in Koran und Sunna hätte ein Rechtsgutachten auch durch *iǧtihād*, also individuelles Räsonieren und argumentative Bemühung, zustande kommen können. Genauer gesagt: Der *iǧtihād* als „Ableitung der schariarechtlichen Beurteilung“ erfasst das, was nicht eindeutig durch einen „gesicherten Text aus dem Koran und der Sunna“ (*naṣṣ qaṭʿī*) entschieden ist. Möglicherweise waren sich die Mitglieder des Rats der Großgelehrten uneinig darüber, ob sie ein Rechtsgutachten erstellen sollten oder nicht. Dies lässt uns auch mutmaßen, dass die Gelehrten in dieser staatlichen Institution in zwei Lager geteilt sind, nämlich Befürworter und Gegner, was einen Verlust ihres Ansehens in der saudischen Gesellschaft verursachen könnte. Das religiöse Machtmonopol der offiziellen Gelehrten scheint durch die unkontrollierte Konkurrenz der inoffiziellen Gelehrten innerhalb der saudischen Gesellschaft verloren zu gehen. Daraus lässt sich ersehen, dass der Status des religiösen Establishments neben der Königsfamilie als zweite Macht im Lande zunehmend in Frage gestellt wird. Wir wissen inzwischen, dass nicht nur einige Mitglieder des saudischen Königshauses in der Öffentlichkeit kritisiert werden, sondern auch immer wieder manche Gelehrte und deren Auslegung des wahhābitischen Islam.

Im vorliegenden Artikel beabsichtigt der Autor, den Kontext des königlichen Dekrets[7], mit dem der König am 12. August 2010 auf das Chaos der Fatwas reagiert hat, in seinen wichtigsten Grundzügen zu erläutern und genau zu analysieren. Nicht nur die politische, sondern auch die religiöse Begründung dafür wird in Betracht gezogen und ausführlich behandelt, des weiteren die Begleitumstände, welche den König persönlich als höchste Autorität im Königreich dazu veranlasst haben mögen, solch ein Dekret zu erlassen. Einige Beispiele für die umstrittenen Rechtsgutachten, welche einen deutlichen Beitrag zu dem Zustand der “*fawḍā l-fatāwā*“ geleistet haben, sowie die Reaktionen anderer Gelehrter darauf werden ebenfalls in diesem Kontext kurz erörtert werden. Als ergiebige Quelle dienen Webseiten aus Saudi-Arabien und anderen arabischen Ländern, denn diese zeigen erstens die aktuelle Brisanz des „Chaos der Rechtsgutachten“ und zweitens, dass die Problematik über die Grenzen des Königreichs hinausgeht.

Die Konkurrenz zwischen den Staatsgelehrten und inoffiziellen Gelehrten ist ein religiöses und politisches Phänomen, das fast alle arabisch-islamischen Länder betrifft.[8]

1. Die historische Situation

Betrachtet man das Mufti-Amt in der Geschichte, so stellt man fest, dass es sich im Laufe der Jahrhunderte von einer Privatangelegenheit zu einem für Staat und Gesellschaft notwendigen Beruf wandelte. Das ehemals unabhängige Erteilen von Rechtsgutachten wird von Staatsgelehrten als bezahlten Staatsdienern übernommen. Zum einen wollten die Machthaber die Rechtsprechung und Rechtsauskunft unter ihre Kontrolle bringen, zum anderen waren sie darum bemüht, dass die *ʿulamāʾ* die Interessen der von ihnen betriebenen Politik vertraten. Zugleich hat es aber stets unabhängige Gelehrte gegeben, die neben den offiziellen Gelehrten die Funktion eines Rechtsgutachters übernahmen. Diese inoffiziellen *ʿulamāʾ* waren schwer zu kontrollieren, denn das Gutachten ist eine private Angelegenheit zwischen dem *ʿālim* und dem Ratsuchenden.

In Saudi-Arabien wurde erst im Jahre 1971 ein offizielles Mufti-Amt eingerichtet. Allerdings muss in diesem Kontext an das Mitte des 18. Jahrhunderts geschlossene Bündnis zwischen Muḥammad b. Saʿūd (st. 1765) und Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (1703/4-1791/2) erinnert werden. Mit der Hilfe von Muḥammad b. Saʿūd wurden zur Herstellung der regionalen Hegemonie alle religiösen Angelegenheiten und Entscheidungen an Ibn ʿAbd al-Wahhāb und seinen Nachkommen aus der Sippe Āl aš-Šayḫ aus dem Naǧd übertragen. Bis heute haben zum größten Teil Angehörige dieses Stammes Schlüsselpositionen in den Religionsämtern inne. Die Āl Saʿūd ihrerseits haben das Monopol über die politische Entscheidungsgewalt. Diesen mündlichen Vertrag kann man als Beginn der Entstehung eines formellen Mufti-Amtes im Naǧd betrachten.

Jedoch hat es über zwei Jahrhunderte gedauert, bis offiziell der Rat der Großgelehrten mit Hauptsitz in Riad durch das königliche Dekret der Nr. A/137 aus dem Jahre 1971 ins Leben gerufen wurde. Dieser Rat ist eine religiöse Institution und besteht aus zwanzig *ʿulamāʾ*, die nur vom König persönlich ernannt werden. An seiner Spitze steht ein Vorsitzender, der als Großmufti des Saudischen Königreichs (*muftī ad-diyār as-saʿūdīya*) bezeichnet wird. Er hat darüber hinaus die Funktion des Vorsitzenden der Verwaltung des Rechtsgutachtenwesens (*al-iftāʾ*).[9] Die Aufgabe des Rates der Großgelehrten besteht unter anderem darin, religiöse Rechtsgutachten zu erlassen und religiöse Auskünfte (*arāʾ dīnīya*) anhand des Korans und der Tradition des Propheten über religiöse und weltliche Angelegenheiten zu erteilen. Des Weiteren soll der Rat den König bzw. führende Prinzen und Politiker beraten. Alle sechs Monate wird eine Sitzung aller Mitglieder abgehalten. Bei schwerwiegenden Angelegenheiten kann eine außerordentliche Sitzung einberufen werden.[10]

Durch die uneingeschränkte Verbreitung von Rechtsauskünften inoffizieller Gelehrter in den Medien, welche sich in den letzten Jahren als wahre Konkurrenz für diese offizielle Institution herauskristallisierte, begann der Rat, seine religiöse Macht in der saudischen Gesellschaft zu verlieren. Hierbei spielte die Vermehrung von Medien im Königreich eine bedeutende Rolle. Nach dem Zweiten Golfkrieg im Jahre 1991 gründeten einige arabische Staaten ihre eigenen Satellitensender. Einige Staaten der islamischen Welt haben mit Vorsicht angefangen, ihre Massenmedien zu liberalisieren oder zumindest teilzuprivatisieren. Dies geschah auf Grundlage des so genannten „CNN-Schocks“ während des Zweiten Golfkriegs, als der Bevölkerung deutlicher bewusst wurde, dass die staatlich kontrollierten Propagandasender keine objektive journalistische Berichterstattung lieferten. Ein Vorreiter in der neu entstehenden Medienlandschaft war der Sender *Al Jazeera*[11] aus Katar.

Auch im autokratischen Saudi-Arabien erkannte die Königsfamilie rasch, welches Potential in den Medien steckt. Ihr ging es jedoch in erster Linie darum, ihre politische Herrschaft zu festigen und ihre kommerziellen Interessen zu vertreten. Dazu wollten die Machthaber die Presse und die Medien durch ein Zwangskorsett unter Kontrolle bringen. Dies war keine einfache Entscheidung, denn so-

wohl ultrakonservative Gelehrte[12] als auch Mitglieder der Königsfamilie standen der Einrichtung von Medienkanälen äußerst skeptisch gegenüber. Kein anderes arabisches Land hat es in einem solchen Maße wie Saudi-Arabien geschafft, der „Medienkontrolle durch Medienbesitz“ eine straffe Form und Gestalt zu geben.[13] Unter 175 beobachteten Ländern belegte im Jahre 2009 das Königreich Platz 163 auf der Rangliste zur Medienfreiheit der *Reporter ohne Grenzen*. Ein Beispiel dafür ist die Investition in den teuersten Internet-Zensur-Filter (*Proxy Server*), der die saudische Bevölkerung vor Dingen schützen soll, die nach Ansicht der ḥanbalitischen Rechtsschule verboten sind.[14] Zwei Beispiele können in diesem Zusammenhang angeführt werden: erstens die im Jahre 1991 mit Hauptsitz in London gegründete *MBC*, die älteste saudische TV-Satellitenstation, und zweitens der im Jahre 2003 ins Leben gerufene Nachrichtkanal *Al Arabiya*.[15] Das religiöse Establishment konnte in seinen Bedenken gegenüber den Medien allerdings dadurch besänftigt werden, dass die Satellitenkanäle auch Sendungen mit religiösen Inhalten ausstrahlen. Den konservativen Gelehrten ging es in erster Linie darum, ihre religiöse Deutungshoheit in der saudischen Monarchie zu wahren.

Insbesondere seit den 1990er Jahren hat das Phänomen der Erteilung von Rechtsgutachten einen regelrechten Boom in allen islamischen Ländern erlebt, seit nämlich die muslimischen Gelehrten bzw. auch Imame die Moscheen verlassen und sich auf das Feld der privaten Satellitenkanäle und des Internets begeben haben. Jeder Gelehrte konnte ein Cyber- oder Fernsehmufti werden, auch wenn er keine formell-religiöse Erlaubnis (*iǧāza*) besaß. Dies trug zu der raschen Verbreitung der Popularität solcher selbsternannten Muftis in der gesamten arabischen Welt bei. In den Räumen der Moscheen war das Rechtsgutachten überwiegend etwas Persönliches zwischen dem Fragenden und dem Befragten gewesen, denn die Gelehrten wurden oft nur in einem Gespräch unter vier Augen zu Rate gezogen. Es wurde also eher ein privates Gespräch geführt, das manchmal ohne die Erwähnung des Namens des Betroffenen auf der Kanzel während des Freitagsgebets publik gemacht wurde, da eventuell auch andere Gemeindemitglieder von der Problematik betroffen waren.

Die Gründe für die Ausuferung des Fatwawesens mögen einerseits in der raschen und unbeschränkten Verbreitung der arabischen Satellitenkanäle liegen und andererseits in der Entstehung einer nahezu unüberschaubaren Zahl von religiösen Internetseiten. Besonders in Saudi-Arabien ist eine Maßlosigkeit im Erlassen von religiösen Rechtsgutachten durch Gelehrte und Imame von Moscheen zu verzeichnen. Die Internetnutzung begann im Jahre 1994 in den offiziellen Institutionen. Aber erst im Jahre 1999 wurde das Internet auch der saudischen Bevölkerung zugänglich gemacht.[16]

Einige dieser Fatwas boten in den fünf Jahren Zündstoff für die lokale Presse und saudische Webseiten, erregten aber auch außerhalb des Königreichs in der arabischen und gesamten islamischen Welt Aufsehen. Allerdings erhebt sich in diesem Zusammenhang die Frage, wie es zu dem Erfolg der inoffiziellen Gelehrten bzw. der Mediengelehrten kommen konnte. Gewiss haben sie eine breite Anhängerschaft in der saudischen Öffentlichkeit. Ihr Mut leistet hierbei einen beträchtlichen Beitrag zu der von ihnen ausgehenden Faszination. Solche Gelehrte haben es immer wieder gewagt, unangenehme Themen zu debattieren, welche vom religiösen Establishment bewusst vermieden wurden. Darüber hinaus unterliegt das Fatwawesen dem wirtschaftlichen Prinzip von Angebot und Nachfrage. Die Zunahme der Rechtsgutachten ergibt sich auch aus der wachsenden Nachfrage in Rechtsangelegenheiten. Nicht zu bestreiten ist wahrscheinlich außerdem, dass einige dieser inoffiziellen Rechtsgutachter schlicht nach Ruhm und Anerkennung bei der breiten Masse in Saudi-Arabien und der gesamten arabischen Welt streben. Hierbei spielt auch der finanzielle Aspekt eine wichtige Rolle, denn mit in den Medien ausgestrahlten Rechtsgutachten kann auch Geld verdient werden. Es scheint zudem unter den muslimischen Zuschauern und Internetnutzern eine starke Tendenz zur religiösen Verselbständigung, zur individuellen Abkehr von der herkömmlichen Religionsautorität bzw. den offiziellen *ʿulamāʾ* zu geben, die durch den Rat der Großgelehrten in Saudi-Arabien vertreten werden. Denn diese, so scheint es, vertreten im Zweifelsfalle eher die Interessen der Kö-

nigsfamilie als den ḥanbalitischen Islam, um ihr religiöses Machtmonopol innerhalb der Gesellschaft nicht zu verlieren.
Die Liste der Rechtsgutachten einiger saudischer Gelehrter, die als sehr umstritten gelten und heftige Gegenreaktionen ausgelöst haben, ist lang und kann nahezu beliebig erweitert werden.[17] In diesem Artikel möchte ich mich auf drei Rechtsgutachten beschränken.

a) Die erste Fatwa wurde Anfang Januar 2010 von dem sogar für wahhābitische Verhältnisse Ultrakonservativen ʿAbd ar-Raḥmān Nāṣir al-Barrāk (geb. 1933/34) erlassen. Dieser Gelehrte hat sich immer wieder öffentlich geweigert, Mitglied des Rats der Großgelehrten zu werden.[18] Möglicherweise wollte er nicht den Befehlen der Machthaber unterliegen und nicht zu einem offiziellen Sprecher der saudischen Politik werden. Der Titel seines Rechtsgutachtens lautet: *Warnung vor der Heimsuchung durch die Mischung der Geschlechter*. Er erlaubte darin das Töten eines jeden, der die Mischung der Geschlechter am Arbeitsplatz oder in den Schulen in Saudi-Arabien ermögliche. Solch ein Muslim gelte als „ungläubiger Apostat“ (*kāfir murtadd*). Er solle Reue dafür zeigen, sonst müsse er unbedingt öffentlich hingerichtet werden. Jeder, der damit einverstanden sei, dass seine Ehefrau, Tochter oder Schwester außerhalb des Hauses arbeite, habe keine Achtung vor seiner Ehre. Er sei ein „Pantoffelheld“ (*dayyūṯ*).[19] Dieses Rechtsgutachten rief unterschiedliche Reaktionen hervor. So erklärten 27 konservative Gelehrte namentlich das Rechtsgutachten für richtig und unterstützten al-Barrāk völlig in seiner Sichtweise.[20] Kurz darauf wurden die persönliche Webseite von al-Barrāk sowie die Webseite *Das Licht des Islams* (*nūr al-islām*), auf der die Namen seiner Unterstützer erschienen, vom Innenministerium blockiert. Dies war das erste Mal, dass Internetseiten saudischer Gelehrter gesperrt wurden[21], was vermutlich darauf zurückzuführen ist, dass die Stimmen der Gegner in Saudi-Arabien und vor allem ebenso an der Azhar in Ägypten lauter wurden. Hierbei ist auch zu vermerken, dass viele der moderaten Gelehrten und andere wichtige Personen dazu aufriefen, das Rechtsgutachtenwesen im Königreich zu kodifizieren. In der Öffentlichkeit wurde auch das Schweigen des Rats der Großgelehrten zu diesem Rechtsgutachten kritisiert. Eine fehlende Stellungnahme des Rates begünstige die Vermehrung solcher „falschen“ Rechtsgutachten.[22] Interessant ist aber die breite Zustimmung, die dieses Rechtsgutachten bei vielen Gelehrten fand. Wegen ihres Muts, ihre Meinung zu strittigen Themen offen zu äußern, nimmt die Beliebtheit solcher Gelehrter in der saudischen Gesellschaft zu.

b) In einem am 25.05.2010 in dem Nachrichtkanal *Al Arabiya* ausgestrahlten Interview bekräftigte der damals 51jährige Gelehrte ʿĀdil b. Sālim al-Kalbānī, dass Singen erlaubt sei. Dieser moderate Gelehrte ist der erste schwarze Vorbeter im heiligen Bezirk von Mekka (*al-ḥaram aš-Šarīf*), der im Jahre 2009 von König ʿAbdallāh zu diesem Amt ernannt wurde. Allerdings, so al-Kalbānī, sei das Singen nur dann erlaubt, wenn Frauen nicht als Zuhörer zugegen seien. Auch dürfe der Inhalt des Liedes nicht schamlos sein. Das Ziel des Singens sei die Erholung und die Aufheiterung der Zuhörer. In einem weiteren Interview mit der Tageszeitung *al-Ḥayāt* führte er die religiöse Begründung für sein Rechtsgutachten fort. Für ihn liege weder im Koran noch in der Prophetentradition ein zwingender Beweis (*dalīl qaṭʿī*) für das Verbot von Gesang und Musik vor. Demnach sei Singen also erlaubt, egal ob der Sänger eine Frau oder ein Mann sei und mit welchem Musikinstrument sie oder er begleitet werde. Jegliche andere Beweisführung anhand von Koran und Sunna sei unzutreffend, entsprechend zitierte Prophetenaussagen seien als nicht authentisch einzustufen. Zwar sei der Sachverhalt zu allen Zeiten stets umstritten gewesen, doch die Tatsache, dass es keinen Konsens unter den Gelehrten gegeben habe, deute darauf hin, dass kein klarer religiöser Beweis für das Verbot erbracht werden könne.[23] Die Frage, ob er selbst Musik und Gesang höre, verneinte er. Er erlaube dies auch nicht seiner Familie.[24]
Diese widersprüchliche Sichtweise erinnert tatsächlich an den unter muslimischen Gelehrten verbreiteten Konsens, nämlich dass die Muslime ihre Aussagen befolgen sollen, nicht jedoch ihre Taten.

Dieses Rechtsgutachten löste einen heftigen Sturm in der saudischen Gesellschaft aus, besonders unter den konservativen Gelehrten. al-Kalbānī wurde wegen dieser Fatwa für ungläubig erklärt und ihm wurde nahe gelegt, besser einen Gemüsehandel zu betreiben als sich mit religiösen Angelegenheiten zu beschäftigen.[25] Einer seiner erbittertsten Widersacher ist der damalige Vorsitzende des saudi-arabischen Justizrats, der Gelehrte Ṣālih b. Muḥammad al-Luḥaydān.[26] Auch der Vorsitzende des Rats der Großgelehrten, der Gelehrte Āl aš-Šayḫ, meldete sich in einem Interview im saudischen Fernsehkanal *al-Maǧd* zu Wort. Er zeigte sich empört über die Aussage von al-Kalbānī, dass die saudischen Gelehrten eine starke Vorliebe für Verbote hätten. Seiner Meinung nach erklärten die Gelehrten anhand von Beweisen aus Koran und Sunna etwas für erlaubt oder verboten, aber keineswegs nach Gutdünken. Wenn ein nicht qualifizierter und inoffizieller Gelehrter solch ein Rechtsgutachten ohne staatliche Erlaubnis erteile, sei er in seine Schranken zu verweisen und zur Raison zu bringen. Sonst fänden sich unter Laiengelehrten mehr und mehr Nachahmer.[27] Allerdings begründete auch der Vorsitzende des Rats der Großgelehrten weder anhand des Korans noch anhand der Tradition des Propheten, warum Gesang verboten sei.[28]

c) Das dritte umstrittene Rechtsgutachten wurde am 17.05.2010 im Fernsehkanal *al-Ūlā* ausgestrahlt. Es handelt sich um die Fatwa „Das Stillen des Erwachsenen“ (*masʾalat riḍāʿat al-kabīr*)[29] von ʿAbd al-Muḥsin b. Nāṣir al-ʿUbaykān. al-ʿUbaykān ist Rechtsberater im saudischen Justizministerium und auch als Vorbeter in der Moschee al-Ǧawhara in Riad tätig. Er gilt als eine dem königlichen Palast sehr nahestehende Persönlichkeit. In saudischen Gelehrtenzirkeln ist er bekannt als Befürworter einer Erneuerung der islamischen Rechtslehre. Anders als die islamische Glaubenslehre ändert sich ihm zufolge die Jurisprudenz, zu der das Rechtsgutachtenwesen gehöre, je nach Zeit und Ort. Bereits im Oktober 2008 machte er durch ein Rechtsgutachten auf sich aufmerksam, das in einer patriarchalischen Gesellschaft als mutig bewertet werden darf: Unterdrückte Ehefrauen dürften sich verteidigen, wenn sie von ihrem Ehemann geschlagen würden. Bei verschiedenen Anlässen forderte al-ʿUbaykān auch, dass nicht jeder Gelehrte Rechtsgutachten erteilen dürfe, und zwar besonders bei Sachverhalten, die Kontroversen unter den Muslimen herbeiführen könnten. Darüber hinaus verlangte er immer wieder die Bildung eines unabhängigen Komitees saudischer Gelehrter, das sich auf das Erteilen von Rechtsgutachten spezialisieren solle.[30] Sein Rechtsgutachten über das Stillen von Erwachsenen repräsentiert jedoch alles andere als das, was er bis dahin verlangt hatte. Anhand einer mehrmals überlieferten und von zahlreichen sunnitischen Gelehrten zitierten Aussage des Propheten betonte er, dass das Stillen eines erwachsenen Mannes durch eine Frau erlaubt sei. Das Stillen müsse fünf Mal geschehen, allerdings sollte es keine direkte körperliche Berührung zwischen der stillenden Frau und dem gestillten Mann geben. Der Mann solle die abgepumpte Milch in einem Krug bzw. einem tiefen Teller zum Trinken erhalten. Hierbei geht es um einen volljährigen Mann, der Zugang zu den im Hause lebenden Frauen hat und nicht in einem Verwandtschaftsverhältnis zu ihnen steht, das die Ehe verbietet (*maḥram*). Durch das Stillen kann er weder in eine sexuelle Beziehung zu der Frau treten, die ihn gestillt hat – er wird ihr Sohn –, noch zu deren Kindern, deren Milchbruder er nun ist. Der Mann wird damit zu einem engen Verwandten, und moralische Bedenken beim Umgang von Mann und Frau sind damit aus dem Weg geräumt. Gestillt werden darf auch ein minder- oder volljähriges Waisenkind, das seine Eltern nicht kennt. al-ʿUbaykān bekräftigte auch, dass „das Stillen des Erwachsenen“ für alle Zeitepochen gültig sei, da es sich um eine Überlieferung des Propheten handle.[31] Am 24.05.2010 veröffentlichte er ein ausführliches Rechtsgutachten darüber auf seiner eigenen Webseite.

Dieses Rechtsgutachten löste einen wahren Sturm von Gegenreaktionen aus. Die Kontroverse um diese Fatwa, die gewiss in nicht geringem Maße zum Erlass des königlichen Dekrets beigetragen hat, setzt sich bis heute inner- und außerhalb Saudi-Arabiens fort. Viele bedeutende saudische Gelehrte verlangten von al-ʿUbaykān, dass er sein Rechtsgutachten unverzüglich widerrufe, denn er habe dadurch nur Verwirrung unter den Muslimen gestiftet, besonders da er sich bei

der Untermauerung seiner Sichtweise auf eine Aussage des Propheten berufen habe. Der Vorsitzende des Rats der Großgelehrten, ʿAbd al-ʿAzīz Āl aš-Šayḫ, wies in einem Fernsehinterview darauf hin, dass der Prophet lediglich das Stillen von Sālim mawlā Abī Ḥuḏayfa erlaubt habe. Die Aussage beziehe sich also auf eine bestimmte Person und einen bestimmten Umstand. Er wolle damit nicht sagen, dass dieses Rechtsgutachten unerlaubt sei, allerdings dürften es die Gelehrten nicht publik machen. Āl aš-Šayḫ fährt in seiner Erklärung fort:

> *„Zweifellos hat das Rechtsgutachten über das Stillen des Erwachsenen für Wirrwarr gesorgt. Wir beschuldigen den betroffenen Gelehrten nicht, dass er dabei böse Absichten gehabt hat. […] Jedoch hat diese Fatwa ihr gewünschtes Ziel nicht erreicht, sondern dazu beigetragen, dass man sich über das offenbarte Gesetz des Islam lustig gemacht und die islamischen Rechtsurteile geschmäht hat. Wie kann ein fremder 40jähriger Mann von der Brust einer Ehefrau gestillt werden? Auch wenn man behauptet, dass ihm die Milch in einem Krug überreicht werde, ist dies nicht vorstellbar und nachvollziehbar.“*

Schließlich verweist Āl aš-Šayḫ auf zwei wichtige Punkte. Zum einen übt er heftige Kritik an der saudischen Presse. Diese wolle durch die Veröffentlichung solcher Kontroversen nichts anderes als hohe Verkaufszahlen und damit Gewinne erzielen. Die Aufgabe der Presse sollte jedoch darin bestehen, die Gesellschaft zu einen und nicht sie zu spalten. Zum anderen sei es die Aufgabe der Machthaber, nicht des Rats der Großgelehrten, außergewöhnliche Rechtsgutachten (*al-fatāwā aš-šāḏḏa*)[32], wie etwa die Erlaubnis von Gesang und Musik, zu unterbinden.[33] Mit dem Terminus „außergewöhnliche Rechtsgutachten“ sind solche Rechtsgutachten gemeint, die wegen ihrer prekären Inhalte nur von wenigen Leuten befolgt werden.

Die Kritik des Vorsitzenden des Rates der Großgelehrten lässt erkennen, dass er einige Aussagen des Propheten nur in bestimmten historischen Situationen für gültig hält, eine Übertragbarkeit auf alle Zeiten – wie in Form des besagten Rechtsgutachtens – aber ablehnt. Dies widerspricht allerdings den Grundsätzen der ḥanbalitischen Rechtsschule bzw. der Wahhābīya, die eine Rückkehr zum „wahren Islam der ersten Stunde“ anstrebt. Es ist festzustellen, dass Āl aš-Šayḫ selektiv mit solchen Überlieferungen umgeht, die zu Neuerungen führen könnten. Mit den „Machthabern“ meint er gewiss den König, der als höchste Autorität der Monarchie in der Lage sei, außergewöhnliche Rechtsgutachten für nichtig zu erklären. Denn seine Befehle und Beschlüsse sind in der Monarchie bindend und verpflichtend. Die Kontroverse um al-ʿUbaykāns Gutachten verdeutlicht, dass die Machtstellung des Rats der Großgelehrten, der bislang in religiösen und auch politischen Angelegenheiten den Ton angegeben hatte, durch die Konkurrenz der inoffiziellen Mediengelehrten beträchtlich ins Wanken geraten ist.

al-ʿUbaykān, der inzwischen zu einem charismatischen *faqīh* in den Medien aufgestiegen ist[34], beschuldigt seine Widersacher, dass sie das Rechtsgutachten nicht verstanden hätten. Sie erfassten weder die Quellen, noch läsen sie die Werke anderer Gelehrter. Diese Unwissenheit habe auch bei denjenigen zugenommen, die behaupteten, sie seien „Wissenschaftler“ (*ahl al-ʿilm*). Seine Aufgabe als Gelehrter sei es, Rechtsurteile seinen Mitmenschen mitzuteilen. Er habe nichts anderes getan, als einem Ratsuchenden in einem Fernsehinterview eine Antwort zu geben.[35] Angeblich soll al-ʿUbaykān viele zustimmende Anrufe erhalten haben, sowohl von Theologen als auch von saudischen Staatsdienern. Seine Fatwa löse ein praktisches Problem, eben das Zusammentreffen der Ehefrau oder Tochter mit einem fremden Mann im Hause. Das islamische Recht, so al-ʿUbaykān, sei tolerant und flexibel, weil es Lösungen für alle Probleme biete. Er verweist auf einen bedeutenden Riader Gelehrten, dessen Ehefrau einen nicht zur Familie gehörenden Mann gestillt haben soll. Dieser fremde Mann lebe nun ungestört im Haus jenes Gelehrten. Die entsprechende Aussage des Propheten sei unstrittig authentisch. Die Pflicht der Muslime liege darin, die Sichtweise derjenigen *fuqahāʾ* zu respektieren, welche das Stillen des Erwachsenen befürworteten, denn es sei unerlaubt, über die Sunna des Propheten zu spotten.[36]

Fest steht, dass die meisten Rechtsgutachten saudischer Gelehrter einen wahhābitischen Interpretationshintergrund haben. Sie spiegeln salafitisches Gedankengut wider, denn sie rufen in der Regel zu einer Rückkehr zur Urgemeinde der Muslime des 7. Jahrhunderts auf. Wenngleich solche Fatwas auf den ersten Blick nur als religiöse Auskunft für den Ratsuchenden erscheinen, verkörpern sie doch ein politisches Statement mit Appellcharakter.[37] Unter liberaleren *ʿulamāʾ* inner- und außerhalb Saudi-Arabiens stoßen solche Gutachten jedoch auf starke Ablehnung, da sie den Islam in ein negatives Licht rückten. Unter konservativen Gelehrten finden sie aber durchaus Zustimmung.

2. Das Dekret von König ʿAbdallāh b. ʿAbd al-ʿAzīz[38]

Ein klärendes Rechtsgutachten kam nicht – wie erwartet – vom Rat der Großgelehrten, sondern vom seit 2005 regierenden König von Saudi-Arabien, ʿAbdallāh b. ʿAbd al-ʿAzīz Āl Saʿūd (geb. 1924)[39], der am 12.08.2010, am zweiten Tag des Monats Ramaḍān, das offizielle Dekret unter der Nr. 13876/B vom 02.09.1431 h. erließ. Der königliche Erlass ist an erster Stelle an den Großmufti des Königsreichs, ʿAbd al-ʿAzīz Āl aš-Šayḫ, den Vorsitzenden des Rats der Großgelehrten, adressiert. Das Erteilen von gültigen Rechtsgutachten solle demnach auf die Mitglieder des Rats der Großgelehrten beschränkt werden. Der Monarch will damit also das Rechtsgutachtenwesen regulieren und unter Kontrolle bringen.
Laut einer saudischen Webseite, die sich mit dem Beschluss sehr kritisch auseinandersetzt, soll es vom Justizminister Muḥammad ʿAbd al-Karīm al-ʿĪsā verfasst worden sein.[40] Ob dies stimmt, lässt sich gegenwärtig nicht verifizieren. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, dass ein offizieller Mitarbeiter oder Berater des Königs das Dekret formuliert hat. Während der Titel des Erlasses von König ʿAbdallāh b. ʿAbd al-ʿAzīz auf der Webseite des Rats der Großgelehrten *Die Beschränkung der Fatwas auf die Mitglieder des Rates der Großgelehrten* lautet, ist in der saudischen Zeitung *ʿUkāẓ* der Titel *Die Beschränkung der Fatwas auf die Mitglieder des Rates der Großgelehrten, die Designation von weiteren qualifizierten Gelehrten und ihre Erlaubnis, Rechtsgutachten zu erteilen* zu lesen. Dieser Unterschied in den beiden Quellen lässt vermuten, dass der Beschluss zum einen ursprünglich keinen Titel getragen hat. Zum anderen wird wohl der Inhalt unterschiedlich aufgefasst, so dass diverse Interpretationen möglich sein können und eine eindeutige Realisierung erschweren. Während der Rat der Großgelehrten versteht, dass das Erlassen von Gutachten nur auf seine Mitglieder beschränkt sein soll, hat die Zeitung zu Recht etwas Anderes verstanden: Weitere dazu befähigte Theologen, welche nicht unbedingt zu dieser religiösen Institution gehören, können auch die Erlaubnis dazu erhalten. Allerdings ist nirgendwo in dem Dekret zu lesen, dass der Rat der Großgelehrten diejenige religiöse Instanz ist, die anderen Gelehrten die Erlaubnis erteilt, Fatwas zu erlassen.

3. Der praxisorientierte Teil des Dekrets

Zu Beginn des Erlasses werden insgesamt sieben verschiedene Verse aus dem Koran nacheinander zitiert, wobei sowohl Angaben zu den Suren als auch das Verständnis erleichternde Kommentare fehlen.[41] Diese Koranpassagen sind zudem ihrem Kontext entrissen und sollen vielmehr dem Zweck dienen, den Inhalt des Erlasses religiös zu untermauern und zu legitimieren.
Es stellt sich zum einen die Frage, warum der Beschluss am zweiten Tag des Fastenmonats erlassen wurde. Zum anderen ist auffällig, dass das Dekret vom König persönlich erlassen wurde, obwohl offizielle Institutionen in Saudi-Arabien existieren, die diese Aufgabe hätten übernehmen können. Es dürfte ziemlich sicher sein, dass dem König bewusst war, dass das Ansehen des Rats der Großgelehrten durch die zunehmende Autorität der nichtoffiziellen Gelehrten in Saudi-Arabien bzw. in anderen arabischen Ländern geschwächt ist. Da der König die höchste Instanz im Königreich darstellt, sind seine Befehle zumindest öffentlich bindend. Die Wahl des Datums zur Veröffentlichung des Erlasses – der Beginn des Fastenmonats – darf auch als kluger taktischer Schachzug bewertet werden, denn die Problematik der „Flut von Rechtsgutachten“ war ja seit vie-

len Monaten bekannt. Der Monat Ramaḍān gilt jedoch unter den Muslimen gemeinhin als „Monat der Gehorsamkeit“ (*šahr aṭ-ṭāʿa*), in dem nicht nur Gott und dem Propheten, sondern auch den Befehlshabern gehorcht werden solle. Hierbei wird zum Beispiel an Sure 4/59 erinnert, in der betont wird, dass nicht nur Gott und dem Gesandten Gehorsam geschuldet sei, sondern auch denjenigen unter den Muslimen, die zu befehlen haben (*ūlū l-amr*).

Da sich manche Punkte einige Male im Text des königlichen Dekrets wiederholen, darf man folgende Hauptinhalte herausstellen:
a) Zuerst verweist der König darauf, dass er die Angelegenheit (also das „Chaos der Fatwas“) in der letzten Zeit mit Interesse verfolgt habe. Diese Situation bezeichnet er auch als „Chaos des Hin- und Hergeredes“. Er habe Übertreibungen festgestellt, die nicht mehr zugelassen werden dürften. Seine rechtmäßige Pflicht liege darin, solchen Überschreitungen mit Entschlossenheit ein Ende zu setzen. Hierbei gehe es in erster Linie um den Schutz der Religion und die Rücksichtnahme auf die Einheit der saudischen Gesellschaft. Diese Überschreitungen seien auf den individuellen *iǧtihād* einiger Theologen zurückzuführen, wobei die Institutionen des Staates nicht beachtet worden seien.

b) Nicht jeder Gelehrte dürfe Rechtsgutachten erteilen, schon gar nicht diejenigen, die sich selbst zu Rechtsgelehrten aufschwängen, in Wirklichkeit aber nicht ausreichend dazu qualifiziert seien. Die Religion sei ein zu ernsthaftes Gebiet, als dass man sie zur persönlichen Profilierung missbrauchen dürfe. Solch ein Verhalten sei als böse zu bewerten; wenn nicht verstanden werde, dass dies böse sei, werde die Gefahr noch größer und irgendwann nicht mehr kontrollierbar. In einigen Moscheen hätten auch Prediger öffentlich über Themen gesprochen, die den religiösen Richtlinien des Islam widersprächen. Die Predigt während des Freitagsgebets müsse jedoch der religiösen und sozialen Rechtleitung und Orientierung dienen, so dass die Menschen Nutzen daraus ziehen könnten. Die primäre Aufgabe der Prediger sei es, den Islam auf eine vereinfachte Art und Weise zu erklären. Ihre religiöse Pflicht liege nicht darin, Zweifel unter den Laien hervorzurufen.

c) Der Beschluss suggeriert, dass es nun an der Zeit sei, dass die staatlichen Institutionen weltliche und religiöse Angelegenheiten im Rahmen der „Verpflichtungen zum öffentlichen Wohl (*maṣāliḥ ḍarūrīya*)“ regeln. Daher betont das Dekret immer wieder mit Nachdruck die Tragweite der religiösen Institutionen im Königreich. Der Rat der Großgelehrten, der in dem Dekret als „Leute der Mahnung“ (gemäß Sure 16/43) bezeichnet wird, gilt als oberste Instanz in der Erteilung von Rechtsgutachten, der Vertrauen zu schenken sei. Seit der Gründung des saudischen Staates, der seinem Verständnis nach auf islamischen Fundamenten ruht, wurden diverse religiöse Institutionen ins Leben gerufen. Diejenigen, die nun die Kompetenz und Verantwortlichkeit des Rats der Großgelehrten in Frage stellten, müssten zur Vernunft gebracht und notfalls bestraft werden.

d) Verschiedene Sichtweisen von *ʿulamāʾ* dürften nur innerhalb ihrer Institutionen und während ihrer wissenschaftlichen und juristischen Zusammenkünfte geäußert, jedoch nicht publik gemacht werden, um die Menschen nicht in religiösen Fragen zu verunsichern und Zweifel an der Gelehrtenautorität zu nähren. Denn die Laien seien leicht beeinflussbar. Das Dekret differenziert hier zwischen den persönlichen Religionsangelegenheiten, in denen es um die Beziehung zwischen Gott und Mensch hinsichtlich gottesdienstlicher Handlungen und um zwischenmenschliche Beziehungen geht, und zwischen dem allgemeinen Interesse in Religionssachen, dessen Wahrung in den Händen autorisierter Theologen zu liegen habe und das nicht durch außergewöhnliche Rechtsgutachten gefährdet werden dürfe, die zu einer Spaltung der saudischen Gesellschaft führen könnten.

e) Der Vorsitzende des Rats der Großgelehrten möge das Erlassen von Fatwas auf die Mitglieder dieses Rates sowie auf *fuqahāʾ*, die persönlich vom König au-

torisiert werden, einschränken. Er möge auch weitere qualifizierte Gelehrte designieren, denen der König dann die Erlaubnis zum Erteilen von Rechtsgutachten überträgt. Ausgenommen davon seien Rechtsgutachten über gottesdienstliche Handlungen, zwischenmenschliche Beziehungen und Personenstandsangelegenheiten. Es sei strikt verboten, sich mit Themen zu beschäftigen, die ganz seltene Meinungen und aufgegebene Aussagen von Theologen umfassten. Jeder, der sich nicht an diesen Beschluss halte, werde zur Rechenschaft gezogen und ohne Ansehen der Person mit abschreckenden Strafen gemäß dem islamischen Gesetz belegt. Die für die Umsetzung des Dekrets verantwortlichen Staatsinstitutionen haben eine Abschrift davon erhalten. Der König werde persönlich die Anwendung verfolgen.

4. Rezeption und Anwendungsproblematik

Selbstverständlich war zu erwarten, dass das Dekret des Königs von den offiziellen Institutionen und besonders vom Vorsitzenden des Rats der Großgelehrten, ʿAbd al-ʿAzīz Āl aš-Šayḫ willkommen geheißen wurde. Laut einem Bericht auf der Webseite *Al Arabiya* herrschte unter der Bevölkerung eine breite Zufriedenheit damit. Das wichtigste Ziel des Erlasses sei nicht die Beschränkung der Rechtsgutachtenerstellung auf entsprechend qualifizierte Gelehrte gewesen, sondern der Ausschluss außergewöhnlicher Fatwas, die die saudische Gesellschaft verunsicherten.[42] In einem weiteren Artikel auf der Webseite *Al Arabiya* wird darauf hingewiesen, dass mehr als 40 saudische Gelehrte, die auf verschiedenen Fernsehkanälen Rechtsgutachten erteilen, dazu zuerst eine offizielle Erlaubnis vom Vorsitzenden des Rats der Großgelehrten bekommen müssen. Alles andere gelte als rechtswidrig. Denn das Dekret des Königs gewähre ihm allein die Autorität, *fuqahāʾ* zu designieren, die dann das Recht haben, Fatwas zu erteilen.[43]
Das Dekret geht mit den nichtoffiziellen Gelehrten hart ins Gericht. Sie werden als „Parasiten“ bezeichnet, die nur ihre eigenen Interessen verträten. Offenbar werden sie als Gefahr wahrgenommen, und zwar für die offiziellen Institutionen wie auch für die Monarchie an sich. Tatsächlich ist es ihnen gelungen, unter der saudischen Bevölkerung und auch anderen Theologen Anhänger und Vertrauen zu gewinnen, was einen herben Autoritätsverlust für die Staatsgelehrten bedeutet. Das Dekret soll also vor allem die Macht und das Ansehen der offiziellen *ʿulamāʾ* wiederherstellen. Ob dies gelingt, bleibt zunächst einmal fraglich, denn die Einmischung von politischer Seite, auch wenn sie vom König persönlich ausgeht, könnte die momentane Lage noch zuspitzen, da es ja eigentlich um eine religiöse Angelegenheit geht. Der König tritt hier nicht nur als politischer Monarch auf, sondern auch als religiöse Autorität, die ein Mitspracherecht in religiösen Angelegenheiten beansprucht. Nicht bekannt ist, ob im Vorfeld des Dekrets der Rat der Großgelehrten konsultiert wurde. Interessanterweise kritisiert der Beschluss die Medien überhaupt nicht, obwohl sie eine wichtige Rolle bei der Verbreitung der Rechtsgutachten in der saudischen Gesellschaft spielen.
Das Dekret will bewusst nicht nur die Erteilung von Rechtsgutachten neu regeln, sondern auch einige Gelehrte wegen angeblich mangelnder Qualifikation ausgrenzen, damit sie einerseits keinen umfassenden *iǧtihād* für sich in Anspruch nehmen können und andererseits keine Rechtsgutachten ohne fachliche Kompetenz erteilen dürfen. Der Erlass gibt auch zu verstehen, dass eine Reihe von Theologen nur nach öffentlichem Ruhm strebe und dabei die Medien als willkommene Plattform nutze.
Jedoch bleiben einige Fragen offen: Welche Qualifikationen muss ein *faqīh* besitzen, um eine Erlaubnis zum Erteilen von Rechtsgutachten zu bekommen? Welche religiösen Kriterien spielen dabei eine Rolle? Anscheinend ist der Rat der Großgelehrten diejenige Institution, die die Entscheidungen darüber trifft – allerdings mit der erwarteten Einmischung des Königs bzw. von Prinzen. Von zentraler Bedeutung im königlichen Dekret ist hingegen seine funktionale Aufgabe im religiösen Sinn. Diese wollen wir eingehender untersuchen. Zunächst sei darauf hingewiesen, dass ein religiöses Rechtsgutachten die Auskunft eines gesetzeskundigen *faqīh* ist, die dem Ratsuchenden auf Anfrage erteilt wird. Sowohl die Anfrage als auch die Rechtsantwort können mündlich geäußert oder schrift-

lich formuliert werden. Eine Fatwa ist im Vergleich zu einem juristischen Urteil (*ḥukm*) schlicht eine individuell geäußerte Meinung. Während das Urteil Recht schafft, kann ein Rechtsgutachten nur Informationen vermitteln. Daher ist eine Fatwa nicht bindend, weil die geäußerte Sichtweise des Rechtsgelehrten nicht verpflichtend ist. Dies bedeutet: Der Ratsuchende kann auch einen anderen Juristen aus derselben Rechtsschule zu demselben Sachverhalt befragen, was zu unterschiedlichen Einschätzungen führen kann. Es ist auch nicht selten der Fall, dass ein *muftī* seine Fatwas revidiert, wenn sie von vielen anderen Gelehrten in Zweifel gezogen werden. Das heißt, dass von einer gesetzeskundigen Auskunft eigentlich keine Gefahr ausgehen kann.[44]

Wer aber die Genese des islamischen Rechtsgutachtenwesens verstehen will, tut gut daran, es zu analysieren. Zu betonen ist hierbei, dass die Rechtsgutachten nicht im Einklang mit staatlichen politischen Institutionen erfolgen müssen. Wir wollen hier einen kurzen Blick auf das Zeitalter des Propheten als der ersten Phase der Entstehung von Rechtsgutachten werfen. Durch diesen historischen Exkurs lassen sich die Schwierigkeiten für die Umsetzung des Dekrets in die Tat näher beleuchten. Jene Periode, in der sich die Offenbarungstätigkeit des Propheten Muḥammad auf einen Zeitraum von 22 Jahren – d. h. von 610 bis 632 – erstreckt haben soll, weist bestimmte Charakteristika auf. Diese Epoche gilt für die sunnitischen Gelehrten als Vorbild bei der Erteilung von Fatwas bzw. für das gesamte Rechtswesen. Auch wenn die ca. 13 Jahre umfassende mekkanische Periode vor allem durch die Verkündung islamischer Glaubensgrundsätze gekennzeichnet ist, soll Muḥammad bereits in dieser Zeit als Quelle der islamischen Gesetzgebung fungiert haben. Neben seinen Aufgaben als Heerführer in Medina war er auch dort nicht nur Überbringer einer religiösen Botschaft (Sure 5/67) bzw. nicht bloß Sprachrohr der Offenbarung (Sure 88/11) und Lehrmeister der Koranverse und rechtlichen Bestimmungen (Sure 16/44), sondern er personifizierte die Rolle des Rechtsgutachters, der rechtliche Anfragen seiner Mitmenschen beantwortete (Sure 4/127 und 37/11).[45] Somit fungierte er als Interpret des koranischen Rechts. Hinweise darauf finden sich auch reichlich in seinen überlieferten Aussagen.[46] Nicht selten befragte er auch seine Gefährten, so etwa Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq und ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, nach ihrer Meinung über das Gute und das Böse.[47] Mit seiner Zustimmung durften sie ihre eigene Meinung zum Ausdruck bringen und damit ihren eigenen *iǧtihād* ausüben. Während des ersten islamischen Jahrhunderts übernahmen ungefähr 130 Prophetengefährten die Aufgabe der Erteilung von Rechtsauskünften. Zwei unter ihnen waren Ibn ʿAbbās und Zayd b. Ṯābit, die zwischen 634 und 666 in Medina als Rechtskundige fungierten.[48]

Die Legitimation zur Erteilung von rechtlichen Gutachten wird aus der Tradition des Propheten abgeleitet. Obwohl der Offenbarungsprozess als abgeschlossen gilt (Sure 5/3), werden die Gelehrten, so lautet eine Aussage des Propheten, als Erben der Propheten (*waraṯat al-anbiyāʾ*) betrachtet, denn ihre religiöse Aufgabe bei der Rechtsgewinnung ist eine kollektive Pflicht (*farḍ kifāya*).[49] Wegen der wichtigen Bedeutung der Erteilung von Rechtsgutachten wird immer wieder das Werk *Šarḥ al-muhaḏḏab* von an-Nawawī (st. 676/1277) angeführt. Hierbei handelt es sich um die folgende Stelle:

> *„Wisse, dass die Erteilung von rechtlichen Gutachten sehr gewichtig ist, einen besonderen Stellenwert hat und sehr verdienstvoll ist, denn der Mufti ist Erbe der Propheten […]. Ihm obliegt [bei dieser Aufgabe] die Durchführung der Kollektivpflicht (farḍ kifāya). Jedoch kann er dabei Fehler begehen.“*[50]

In diesem Kontext scheint es wichtig, al-ʿUbaykān zu Wort kommen zu lassen. Seiner Meinung nach liege kein Beweis im Koran, in der Sunna des Propheten und in den Aussprüchen der Gelehrten dafür vor, dass ein Rechtsgutachten ungültig sei, wenn es nur von einem einzigen *faqīh* oder Rat von Gelehrten erteilt worden sei. Daher sei es falsch, das Erteilen von Rechtsgutachten nur auf die Mitglieder des Rats der Großgelehrten zu beschränken. Auch praktisch sei es unmöglich, dass diese religiöse Institution die hohe Zahl von Rechtsfragen allein

beantworten könne.[51] al-ʿUbaykān äußerte dies allerdings am 17.06.2010, also vor der Verkündung des königlichen Dekrets.

Auf den wichtigsten Aspekt, der das rechtliche Gutachten charakterisiert, wird in dem Erlass nicht eingegangen. Hierbei handelt es sich um die Voraussetzungen und Qualifikationen zum *iftāʾ* (*šurūṭ al-iftāʾ wa-muʾahhilātuhu*)[52], die einem Gelehrten erlauben, Rechtsgutachten zu erteilen. Eine entscheidende Frage, die sich schließlich in diesem Zusammenhang stellt, ist, wie der Beschluss des Königs in die Tat umgesetzt werden soll. Darauf gibt es im Text keinen einzigen Hinweis. Es ist aber davon auszugehen, dass die bereits erwähnten politischen Institutionen, welche auch eine Abschrift des Dekrets erhalten haben, dafür sorgen sollen. Auch die Frage, ab wann das Dekret in Kraft tritt, bleibt offen. Solche Fragen bieten Raum für Spekulationen. Ebenso unbeantwortet bleibt, wie bei Rechtsgutachten der schiitischen Minderheit in Saudi-Arabien verfahren werden soll, obwohl sich die Zahl ihrer Angehörigen auf etwa zwei Millionen beläuft und die Schiiten somit zehn Prozent der Bevölkerung im Königreich stellen. Jedenfalls gehört dem Rat der Großgelehrten kein schiitischer Theologe an.

Einem Artikel in *Al Arabiya* zufolge hat die saudische Kommunikationsverwaltung gedroht, die Webseiten von Gelehrten zu sperren, die sich nicht an das Dekret des Königs halten werden. Dieser Institution liegt bereits eine Liste von Internetseiten vor, die in Saudi-Arabien Rechtsgutachten erteilen. Diese werden zurzeit überwacht. Als erste Webseite wurde nach dem Erlassen des Dekrets aufgrund der großen Zahl der dort erteilten Rechtsgutachten die Seite *Question & Answer* (*suʾāl wa-ǧawāb*) des in Saudi-Arabien lebenden *faqīh* Muḥammad Ṣāliḥ al-Munaǧǧid[53] gesperrt.

Als rasche Reaktion darauf entfernten Gelehrte, die auf anderen Internetseiten aktiv sind, die Rubrik „Fatwas". al-Kalbānī etwa erklärte, dass er keine Rechtsfragen von Ratsuchenden mehr annehme.[54] Auch auf der Webseite von al-ʿUbaykān ist zu lesen, dass er sich dafür entschuldige, Anfragen bis auf Weiteres leider nicht mehr beantworten zu können.[55] Im Fernsehsender *Iḏāʿat al-qurʾān* werden Rechtsgutachten von al-ʿUbaykān mittlerweile nicht mehr ausgestrahlt. Diese Entscheidung wurde vom Kulturminister ʿAbd al-ʿAzīz Ḫūǧa persönlich veranlasst.[56] Fraglich scheint jedoch, ob die Ziele des Dekrets durch das Sperren von Webseiten und Schließen von Fernsehkanälen tatsächlich verwirklicht werden können.

Epilog

Überall in der islamischen Welt erfreuen sich heute Rechtsgutachten großer Beliebtheit. Historisch gesehen leisteten sie nicht nur zur Genese des islamischen Rechtswesens an sich, sondern auch zu seiner Weiterentwicklung und Anpassung an den Zeitgeist im Laufe der Jahrhunderte einen bedeutenden Beitrag. Die Aufgabe des muslimischen Rechtsgutachters besteht in dem Versuch, den fraglichen Fall an den verbürgten Inhalt der Scharia heranzuführen. Daher ist die Tätigkeit des Muftis „nichts anderes als eine knappe Wiederholung der Lehre von den Autoritätsstufen der Quellentexte"[57] im Bereich der gottesdienstlichen Handlungen und der religiösen zwischenmenschlichen Beziehungen (*al-ʿibādāt wa-l-muʿāmalāt*). Dies geschieht mit Hilfe des Konsenses und der Analogiebildung, wodurch die Rechtsurteile aus dem Koran und den Taten und Aussagen des Propheten abgeleitet werden. Es handelt sich letztendlich um das Verstehen der islamischen Primärquellen und ihre Vermittlung an den Ratsuchenden.

Ganz allmählich und leise geschieht jedoch eine gewisse Wiederbelebung des Rechtes entsprechend den jeweilig aktuellen Bedürfnissen der Muslime. Hierbei leistet der islamische Rechtsdiskurs verschiedener Gelehrter aus unterschiedlichen Epochen eine große Hilfe. Obwohl das königliche Dekret, religiös gesehen, die Einheit der Rechtsordnung und die Rechtssicherheit innerhalb der ḥanbalitischen Rechtsschule gewährleisten will, schafft es die Grundlage der Rechtsflexibilität bei zeitbedingten Erneuerungen der Rechtsordnung ab. Der Beschluss verursacht somit, falls er strikt durchgesetzt wird, eine Erstarrung der Rechtswissenschaft. Solch ein Dekret, auch wenn es die Zuständigkeitsfragen für das Erteilen von Rechtsgutachten klar definieren will, könnte auch einen Abschied vom Plu-

ralismus im muslimischen Rechtsdiskurs bedeuten. Das „Tor der Nachahmung“ (*bāb at-taqlīd*) wird damit zum Nachteil des individuellen Räsonierens im Sinne der *iǧtihād*-Kompetenz eröffnet. Der Grundsatz der Nachahmung wird nicht nur den Laien, sondern auch anders denkenden Gelehrten bzw. nichtḥanbalitischen Theologen auferlegt.

Das Dekret führt auch dazu, dass neben der Fixierung auf die Rechtsgrundlehren der ḥanbalitischen Rechtsschule ausschließlich die politischen Interessen der Familienherrschaft innerhalb des Rats der Großgelehrten vertreten werden. Auch der Ratsuchende als Initiator zur Rechtsbildung und seine religiöse Partizipation im religiösen Diskurs werden dadurch zum Schweigen gebracht. Ihm wird auferlegt, nur die staatlichen Gelehrten zu fragen. Somit darf er sich auch in der Öffentlichkeit nicht frei äußern. Dass diese offiziellen Fatwas vor allem einen politischen Zweck erfüllen sollen, ist sicher. Doch das Dekret mag auch eine Kehrseite haben: Das Interesse an den Rechtsgutachten der inoffiziellen *fuqahā*ʾ könnte sich sogar steigern. Das persönliche Zusammentreffen von inoffiziellen Gelehrten und Fragenden werden auch weiterhin nicht zu unterbinden sein. Doch nicht nur die inoffiziellen Gelehrten, sondern auch die staatlichen werden durch dieses Dekret einer strikten Zensurregelung unterworfen. Zugleich ist aber der Beschluss als Versuch aufzufassen, das verlorene Ansehen des Rats der Großgelehrten wiederherzustellen. Die saudische Monarchie braucht für ihr Überleben den Segen der offiziellen Theologen.

Eine Woche nach dem Erlass des königlichen Dekrets erteilte der Gelehrte Yūsuf al-Aḥmad ein Rechtsgutachten in dem Satellitenkanal *Al Usra*, in dem er erklärte, dass es saudischen Frauen verboten sei, als Verkäuferinnen in Supermärkten zu arbeiten. Solch eine Tätigkeit widerspreche nicht nur den Gesetzen des Islam, sondern auch den Gesetzen des Königreichs. Denn dies ermögliche die Mischung der Geschlechter an öffentlichen Plätzen und trage zur Verfremdung der saudischen Gesellschaft bei.[58] Kurze Zeit später wurde das tägliche Programm Yūsuf al-Aḥmads im Satellitenkanal *Al Usra*, in dem er Rechtsgutachten erteilte, abgesetzt.[59] Am 06.09.2010 schließlich hat das saudische Informationsministerium ohne Begründung die gänzliche Schließung dieses Satellitenkanals veranlasst. Der Sender war für seine religiösen Programme bekannt; in einer täglichen zweistündigen Sendung wurden Rechtsgutachten gegeben.[60]

Doch die nichtoffiziellen Gelehrten haben mittlerweile schon auf Auswege gesonnen, um der Blockierung ihrer Webseiten zu entgehen. So schreibt die Webseite *Al Arabiya* Folgendes: „Um die Zensur ihrer Webseiten zu vermeiden, wenden saudische Gelehrten Kniffe gegen das Fatwadekret an und nennen ihre Fatwas Fragen um Rat bzw. Beratung (*istišārāt*).“ Allerdings habe das Informationsministerium bereits ein Komitee gebildet, das die Inhalte der Webseiten dennoch überprüfen werde.[61]

Ob es durch die Konzentration des Medienbesitzes in Saudi-Arabien letztendlich möglich sein wird, die Medien zu kontrollieren, bleibt zweifelhaft. Im Vergleich zu anderen Massenmedien ist die vollständige Zensur des Internets nahezu unmöglich. Schließlich gibt es mehrere Möglichkeiten, die Zensur zu umgehen. So können auch blockierte Webseiten mittlerweile durch intelligente Programme angesteuert werden.[62] Noch schwieriger gestaltet sich die Kontrolle bei der Erteilung von Rechtsgutachten, wenn es sich um ein privates Gespräch zwischen dem Gelehrten und dem Ratsuchenden bzw. zwischen mehreren Personen in abgeschlossenen Räumen handelt.

Die Religion bleibt ein zentraler und bestimmender Faktor der saudischen Gesellschaft sowie ein Herrschaftsinstrument der politischen Machthaber. Jeglicher Kontrollverlust könnte nämlich die Herrschaft der Königsfamilie in Gefahr bringen. Das Dekret des Königs dient folglich nicht nur der Restaurierung der Autorität der offiziellen Theologen und insbesondere des Rats der Großgelehrten, sondern auch der Festigung des Machtmonopols der saudischen Königsfamilie, auch wenn der Machtkampf innerhalb der Königsfamilie wegen der Frage der Thronfolge zwischen den sogenannten „Moderaten“ und „Konservativen“ längst begonnen hat.

Anhang: Der Originaltext des königlichen Dekrets:

http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20100813/Con20100813366880.html
(Zugriff am: 13.08.2010).

بسم الله الرحمن الرحيم

الرقم : 13876 / ب

التاريخ : 2 / 9 / 1431هـ

سماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية

رئيس إدارة البحوث العلمية والإفتاء ورئيس هيئة كبار العلماء

نسخة لصاحب السمو الملكي النائب لثاني لرئيس مجلس الوزراء وزير الداخلية

نسخة لمعالي وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد

نسخة لمعالي وزير التعليم العالي

نسخة لمعالي وزير العدل

نسخة لمعالي وزير الثقافة والإعلام

نسخة لمعالي الرئيس العام لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي

نسخة لفضيلة رئيس المجلس الأعلى للقضاء

نسخة لمعالي الرئيس العام لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

انطلاقا من قول الحق جل وعلا { فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون }، وقوله سبحانه { ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا }، وقوله { ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع قليل ولهم عذاب أليم}، وقوله جل جلاله { قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون }، وقوله تعالى { قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون وما ظن الذين يفترون على الله الكذب يوم القيامة إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثرهم لا يشكرون }، وقوله جل شأنه { وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون }، وقوله { ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم }.

على هذا الأساس القويم الذي حفظ لنا حمى الدين، وبين خطورة التجاوز عليه، والوقوع فيه، ترسخت في النفوس المؤمنة مفاهيم مهمة في شأن الفتوى وحدود الشرع الحنيف، يجب الوقوف عند رسمها، تعظيما لدين الله من الافتئات عليه من كل من حمل آلة تساعد على طلب العلم، ولا تؤهل لاقتحام هذا المركب الصعب، فضلا عمن لا يملك آلة ولا فهما، ليجادل في دين الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، وإنما هو التطفل على مائدة الشرع، والعجلة ـ خالي الوفاض ـ في ميدان تحفه المخاطر والمهالك من كل وجه.

وقد تابعنا هذا الأمر بكل اهتمام ورصدنا تجاوزات لا يمكن أن نسمح بها، ومن واجبنا الشرعي الوقوف إزاءها بقوة وحزم، حفظا للدين، وهو أعز ما نملك، ورعاية لوحدة الكلمة، وحسما لمادة الشر، التي إن لم ندرك خطورتها عادت بالمزيد، ولا أضر على البلاد والعباد من التجرؤ على الكتاب والسنة، وذلك بانتحال صفة أهل العلم، والتصدر للفتوى، ودين الله ليس محلا للتباهي، ومطامع الدنيا، بتجاوزات وتكلفات لا تخفى مقاصدها، مستهدفة ديننا الذي هو عصمة أمرنا، محاولة ـ بقصد أو بدون قصد ـ النيل من أمننا، ووحدة صفنا، تحسب أنها بما تراه من سعة الخلاف حجة لها بالتقول على شرع الله، والتجاوز على أهل الذكر، والتطاول عليهم، وترك ترجيح المصالح الكبرى في النطق والسكوت، بما يتعين علينا تعزيره بما نراه محققا لمقاصد الشريعة، وكل من خرج عن الجادة التي استقرت بها الحال، وسنة سنها رسولنا صلى الله عليه وسلم ومن تبعه من الصحابة رضوان الله عليهم وعلماء الأمة منذ صدر الإسلام، واطمأنت إليها النفوس، ثقة بكبار علمائنا وأعمدة فتوانا، على هدي سلفنا الصالح، ونهجهم السوي، ولأن كان عصرنا هو عصر المؤسسات لتنظيم شؤون الدنيا في إطار المصالح المرسلة، فالدين أولى وأحرى في إطار مصالحه المعتبرة. إن تباين أقوال أهل العلم يتعين أن يكون في نطاق هيئاتهم ومجامعهم العلمية والفقهية، ولا يخرج للناس ما يفتنهم في دينهم، ويشككهم في علمائهم، فالنفوس ضعيفة والشبه خطافة، والمغرض يترقب، وفي هذا من الخطورة ما ندرك أبعاده، وأثره السيئ على المدى القريب والبعيد على ديننا ومجتمعنا وأمننا.

أدب الإسلام، ثم يعلن عنها ــ على رؤوس الأشهاد ــ ليهتك ما ستر الله عليه من نية، أو سوء تدبير على إحسان الظن به، وفي مشمول هؤلاء كل من أولع بتدوين البيانات والنكير على الخاص والعام لسبب وغير سبب ومن بينهم من أسندت إليهم ولايات شرعية مهمة.

وفي سياق ما ذكر ما نما إلى علمنا من دخول بعض الخطباء في تناول موضوعات تخالف التعليمات الشرعية المبلغة لهم عن طريق مراجعهم، إذ منبر الجمعة للإرشاد والتوجيه الديني والاجتماعي بما ينفع الناس، لا بما يلبس عليهم دينهم، ويستثيرهم، في قضايا لا تعالج عن طريق خطب الجمعة.

وترتيبا على ما سبق، وأداء للواجب الشرعي والوطني، نرغب إلى سماحتكم قصر الفتوى على أعضاء هيئة كبار العلماء، والرفع لنا عمن تجدون فيهم الكفاية والأهلية التامة للاضطلاع بمهام الفتوى للإذن لهم بذلك، في مشمول اختيارنا لرئاسة وعضوية هيئة كبار العلماء، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ومن نأذن لهم بالفتوى، وتستثنى من ذلك الفتاوى الخاصة الفردية غير المعلنة في أمور العبادات، والمعاملات، والأحوال الشخصية، بشرط أن تكون خاصة بين السائل والمسؤول، على أن يمنع منعا باتا التطرق لأي موضوع يدخل في مشمول شواذ الآراء، ومفردات أهل العلم المرجوحة، وأقوالهم المهجورة، وكل من يتجاوز هذا الترتيب فسيعرض نفسه للمحاسبة والجزاء الشرعي الرادع، كائنا من كان، فمصلحة الدين والوطن فوق كل اعتبار، وقد زودنا الجهات ذات العلاقة بنسخ من أمرنا هذا لاعتماده وتنفيذه ــ كل فيما يخصه ــ، وسنتابع كافة ما ذكر، ولن نرضى بأي تساهل فيه قل أو كثر، فشأن يتعلق بديننا، ووطننا، وأمننا، وسمعة علمائنا، ومؤسساتنا الشرعية، التي هي معقد اعتزازنا واغتباطنا، لن نتهاون فيه، أو نتقاعس عنه، دينا ندين الله به، ومسؤولية نضطلع بها ــ إن شاء الله ــ على الوجه الذي يرضيه عنا، وهو المسؤول جل وعلا أن يوفقنا ويسددنا، ويدلنا على خير أمرنا، ويلهمنا رشدنا وصوابنا، وأن يسبغ علينا نعمه ظاهرة وباطنة، ويزيدنا من فضله ويستعملنا في طاعته، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

عبد الله بن عبد العزيز

إننا بحمد الله أسعد ما نكون بالحق، فلا نعرف الرجال إلا به، ونفرق بين سعة الشريعة وفوضى القيل والقال، وبين اختلاف أقوال أهل العلم فيما بينهم، على هدي الشريعة، وسمت علماء الإسلام، وبين منازعة غيرهم لهم، والتجاوز على حرمة الشرع، كما نفرق بين مسائل الدين التي تكون بين المرء وربه في عبادته ومعاملته، ليعمل فيها ــ في خاصة نفسه ــ بما يدين الله به، دون إثارة أو تشويش، وبين الشأن العام مما لا يسعه الخوض فيه بما يخالف ما تم حسمه بآلته الشرعية التي تستند على أقوال أهل العلم بالدليل والتعليل، وهنا نستذكر قاعدة الشرع الحنيف في أنه لا عصمة لأحد إلا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن ربه، وكل يؤخذ من قوله ويرد إلا قول نبينا الكريم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم. وهذه القاعدة الشرعية لا تتعارض ولا تنفك عن الضوابط السابقة، فهي تجري في سياقها، وتتوخى مقاصدها، وما زال أهل العلم قديما وحديثا يوصون باجتماع الكلمة، وتوحيد الصف، ونبذ الفرقة، ويدخل في هذا الاجتماع على أمر الدين، وقد ترك بعض الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ بعض آرائهم الفقهية، من أجل اجتماع الكلمة، وأن الخلاف شر وفتنة.

ويدخل في معنى تلك التجاوزات ما يحصل من البعض من اجتهادات فردية، يتخطى بها اختصاص أجهزة الدولة، ولا سيما ما يتعلق بالدعوة والإرشاد، وقضايا الاحتساب، فقد أقامت الدولة ــ بحمد الله ــ منذ تأسس كيانها على قاعدة الإسلام، مؤسسات شرعية تعنى باختصاصات معلومة لدى الجميع، وقامت بواجبها نحوها على الوجه الأكمل، لكن نجد من البعض من يقلل من هذا الدور، متعديا على صلاحياتها، ومتجاوزا أنظمة الدولة، ومنهم من نصب نفسه لمناقشتها، وعرضها على ما يراه، وهذا ما يتعين أخذه بالحزم ورده لجادة الصواب، وإفهامه باحترام الدور الكبير الذي تقوم به مؤسساتنا الشرعية، وعدم الإساءة إليها بتخطي صلاحياتها، والتشكيك في اضطلاعها بمسؤولياتها، وهي دعوة مبطنة لإضعاف هيبتها في النفوس، ومحاولة الارتقاء على حساب سمعتها وسمعة كفاءاتنا الشرعية التي تدير شؤونها، التي يتعين عليها التنبه لهذا الأمر، وتفويت الفرصة على كل من تسول له نفسه اختراق سياجها الشرعي والنظامي، والنيل من رجالها، وهم حملة الشريعة وحراسها.

ولا شك أن للاحتساب الصادق جادة يعلمها الجميع، خاصة أن الذمة تبرأ برفع محل الاحتساب إلى جهته المختصة، وهي بكفاءة رجالها وغيرتهم على الدين والوطن محل ثقة الجميع، لتتولى أمره بما يجب عليها من مسؤولية شرعية ونظامية.

ولم تكن ولن تكون الجلبة واللغط والتأثير على الناس بما يشوش أفكارهم، ويحرك سواكنهم، ويتعدى على صلاحيات مؤسساتنا الشرعية أداة للاحتساب وحسم الموضوع، بل إن الدخول الارتجالي فيها يربك علم مؤسساتنا الشرعية ويسلبها صلاحياتها، ويفرغها من محتواها، بدعوة واضحة للفوضى والخلل، ومن هؤلاء من يناقض نفسه بإعلان حرصه على هذه المؤسسات وتزكيتها، وعدم النيل منها، ثم يلغي بفعله الخاطئ دورها، ومنهم من يكتب عرائض الاحتساب للمسؤولين فيما بينه وبينهم، كما هو

Literaturangaben:

1 Ausführlicher über das Fatwa-Wesen siehe Brückner, Matthias: Fatwas zum Alkohol unter dem Einfluss neuer Medien im 20. Jhdt.. Würzburg 2001, S. 13ff.; Masud, Muhammad Khalid/Messick, Brinkley/Powers, David S.: Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation. In: Muhammad Khalid Masud/ Brinkley Messick/David S. Powers: Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas. Cambridge 1996, S. 3-32, hier S. 14f.; Krawietz, Birgit: Der Mufti und sein Fatwa. In: Die Welt des Orients 26 (1995), S. 161-180, hier S. 173f.; Hallaq, Wael B.: From Fatwās to Furūʿ: Growth and Change in Islamic Substantive Law. Bd. 1, Leiden 1994, S. 29-65, hier S. 65; Benzing, Johannes: Islamische Rechtsgutachten als volkskundliche Quelle. Wiesbaden 1977, S. 4; Schacht, Joseph: An Introduction to Islamic Law. Oxford 1964, S. 94; Tyan, Emile: Histoire de l’organisation judiciaire en pays d’Islam. Leiden 1960, S. 219f.

2 Hierbei wird auf die Sichtweise von Yūsuf ʿAbdallāh al-Qaraḍāwī verwiesen. Er betrachtet die neuen Massenmedien, insbesondere das Internet, als ein Geschenk Gottes, die der Verbreitung des islamischen Glaubens in der globalisierten Welt dienen sollen. Kursawe, Janet: Yūsuf ʿAbdallāh al-Qaraḍāwī (Yusuf Abdallah al-Qaradawi). In: Orient 44 (2003), S. 523-530, hier S. 528f.; Hoffmann, Gerhard: Zu aktuellen sozialen Dimensionen der arabischen Fatwa-Ratgebung. In: Orient 47 (2006), S. 371-386, hier S. 384.

3 http://www.alarabiya.net/articles/2010/08/12/116431.html (Zugriff am: 13.08.2010).

4 Krawietz: Der Mufti und sein Fatwa, S. 162f.

5 Es ist zunächst zu erwähnen, dass die bedeutenden Ämter im religiösen Establishment Saudi-Arabiens immer von der wahhābitischen Gelehrtensippe Āl aš-Šayḫ aus dem Naǧd bekleidet waren. Die Āl aš-Šayḫ sind Nachfahren von Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb. Auch der Großmuftī ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbdallāh Āl aš-Šayḫ ist ein Angehöriger dieser Sippe. Im Jahre 1986 wurde er zum Mitglied dieses Rates ernannt. Im Jahre 1995 wurde er Stellvertreter des damaligen Großmuftis ʿAbd al-ʿAzīz b. Bāz (1912-1999), der gesundheitliche Probleme hatte. Nach dem Tod des Großmuftis Ibn Bāz wurde er vom König per Dekret Nr. A/20 vom 12.05.1999 zum neuen Großmufti ernannt.

6 http://www.alarabiya.net/articles/2010/01/20/97866.html (Zugriff am: 15.08.2010).

7 Teitelbaum, Joshua: The Struggle over Religious Edicts in Saudi Arabia. In: Perspectives 119 (November 11, 2010), abrufbar unter http://www.biu.ac.il/ SOC/besa/perspectives119.html (Zugriff am: 19.11.2010).

8 Am 15.08.2010 gründete das algerische Ministerium für religiöse Angelegenheiten eine Datenbank für Rechtsgutachten auf ihrer Webseite, damit die algerische Bevölkerung keine Rechtsgutachten in anderen arabischen Ländern sucht. Verantwortlich für diese Initiative ist der Minister ʿAbdallāh Ġulām. Eine Algerierin hatte bei einem saudischen Fernsehsender angerufen und einen Gelehrten gefragt, ob sie sich von ihrem Ehemann scheiden lassen könne, da er zu Hause rauche. Der saudische Gelehrte erteilte ihr ein Rechtsgutachten, das sie dazu ermutigte, sich scheiden zu lassen. Der Minister war empört, denn das Rauchen gelte zwar als unerwünscht (*makrūh*) im islamischen Recht, aber nicht als verboten. Daher dürfe die Ehefrau sich nicht scheiden lassen. Darüber hinaus warnte der Minister vor ausländischen Rechtsgutachten im Internet und auf Fernsehkanälen, welche die sozialen und kulturellen Besonderheiten der algerischen Gesellschaft nicht beachteten. Siehe http://www.alarabiya.net/ articles/2010/08/16/116815.html (Zugriff am: 17.08.2010).

9 Al Atawneh, Muhammad: Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity. Dār al-Iftā in the Modern Saudi State. Leiden/Boston 2010, S. 17ff.

10 Zu ausführlichen Informationen darüber siehe die arabische Webseite des Rates unter http://www.alifta.net/ (Zugriff am: 17.08.2010) und die englische Version unter http://www.alifta.net/Default.aspx (Zugriff am: 17.08.2010); Steinberg, Guido: Saudi-Arabien, die Schiiten und die saudische Regionalpolitik.

In: Sigrid Faath: Rivalitäten und Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten in Nahost. Berlin 2010, S. 137-176, hier S. 149f.

11 Harms, Florian: Cyberdaʿwa: Islamische Mission im Internet. Voraussetzungen, Analyse und Vergleich von *daʿwa*-Sites im World Wide Web. Aachen 2007, S. 98ff.; Al-Mikhlafy, Abdo Jamil: Al-Jazeera: ein regionaler Spieler und globaler Herausforderer. Eine Studie über ein arabisches Medium, das Geschichte gemacht hat. Marburg 2006, S. 62ff.; Rinnawi, Khalid: Instant Nationalism, McArabism, Al-Jazeera and Transnational Media in the Arab Word. Oxford 2006, S. 36; El-Nawawy, Mohammed/Iskander, Adel: Al Jazeera. How the Free Arab News Network Scooped the World and Changed the Middle East. Cambridge 2002, S. 38f.

12 Ich erinnere hier an das im September 2008 vom Vorsitzenden des saudi-arabischen Justizrats, Ṣāliḥ al-Luḥaydān, erstellte Rechtsgutachten. Der Grundgedanke seines Rechtsgutachtens bestand darin, dass jeder, der im Stande ist, die Ausstrahlung von „unsittlichen“ Fernsehprogrammen zu verhindern, und dies nicht tut, getötet werden darf. Nach der dadurch ausgelösten Empörung in der ganzen arabischen Welt revidierte er seine Rechtsauskunft. Nur die für solche Fernsehprogramme Verantwortlichen müssten vor einem islamischen Gericht zur Rechenschaft gezogen werden. Ausführlich darüber siehe Görke, Andreas: Sündhaft und unislamisch – Zeitgenössische Fatwas gegen das Fernsehen. In: Asiatische Studien/Etudes Asiatiques 3 (2010), S. 581-600, hier S. 582ff.

13 Hagmann, Jannis: Medienkontrolle durch Medienbesitz? – Presse, Rundfunk und Internet in Saudi-Arabien. In: Ulrike Freitag: Saudi-Arabien. Ein Königreich im Wandel?. Paderborn u. a. 2009, S. 107-134, hier S. 107ff.

14 Reporter ohne Grenzen, Rangliste der Pressefreiheit 2009, www.reporter-ohne-grenzen.de/ranglisten/rangliste-2009.html (Zugriff am: 12.08.2010); Harms: Cyberdaʿwa, S. 107ff.

15 Hagmann: Medienkontrolle, S. 121ff.

16 Ebd., S. 127ff. Ausführlich werden hier der Stand der Internetnutzung und die starken Zensurmechanismen durch das Innenministerium analysiert.

17 In seinem Artikel rekonstruiert Muḥammad Ṭalaba alle umstrittenen Rechtsgutachten, die im Jahre 2010 in einigen muslimischen Ländern erteilt wurden. Ausführlich darüber siehe http://www. islamonline.net/ar/IOL Studies_C/1278407210705/1278406720653/%D9%81%D8%AA%D8%A7%D9%88%D9%89-2010 (Zugriff am: 05.01.2011).

18 Ausführlich über seine Biographie siehe http://www.saaid.net/Warathah/1/albarak.htm (Zugriff am: 26.10.2010).

19 http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=17426 (Zugriff am: 23.02.2010); Teitelbaum: The Struggle over Religious Edicts in Saudi Arabia.

20 http://www.alarabiya.net/articles/2010/03/01/101834.html (Zugriff am: 25.02.2010).

21 www.alarabiya.net/articles/2010/03/01/101834.html (Zugriff am: 26.10.2010).

22 http://www.alarabiya.net/articles/2010/02/24/101336.html (Zugriff am: 25.02.2010).

23 http://www.alkalbani.com/ (Zugriff am: 27.10.2010); http://www.alarabiya.net/articles/2010/02/25/67210.html (Zugriff am: 25.02.2010).

24 http://www.alarabiya.net/articles/2010/02/25/109579.html (Zugriff am: 25.02.2010).

25 http://www.alarabiya.net/articles/2010/06/20/111834.html (Zugriff am: 27.10.2010).

26 Görke: Sündhaft und unislamisch, S. 582.

27 http://www.sabq.org/sabq/user/news.do?section=5&id=11888 (Zugriff am: 27.10.2010). In diesem Zusammenhang verweise ich auf ein Rechtsgutachten des in Katar lebenden ägyptischen Gelehrten Yūsuf ʿAbdallāh al-Qaraḍāwī (geb. 1926). In einem neulich ausgestrahlten Fernsehinterview erklärt er das Singen einer Frau vor Publikum für erlaubt. Siehe http://www.alquds.com/node/288750 (Zugriff am: 16.09.2010); http://www.alarabiya.net/articles/2010/09/18/119579.html (Zugriff am: 18.09.2010).

28 Ausführlich über das Verbot von Gesang und Musik in der ḥanbalischen Rechtsschule siehe Ibn Taymīya: *Maǧmūʿ fatāwā*. Ediert von Muḥammad b. ʿAbd ar-Raḥmān b. Qāsim. Bd. 10, S. 417, Bd. 29, S. 553f., Bd. 30, S. 215ff. Beirut [2]1398 h.q. (1978); Ibn Qayyim al-Ǧawzīya: *Kašf al-ġiṭāʾ ʿan ḥukm samāʿ al-ġināʾ*. Ediert von Rabīʿ b. Aḥmad Ḫalaf. Beirut 1412 h.q. (1992), S. 56ff.

29 Der Autor plant nach dem vorliegenden Aufsatz einen weiteren Artikel über das Stillen des Erwachsenen im sunnitischen Islam. Daher wird hier dieser Sachverhalt nicht ausführlich analysiert.

30 http://www.al-obeikan.com (Zugriff am: 31.10.2010); www.forum.ma3ali.net/589508.html (Zugriff am: 19.09.2010)

31 www.alquds.com/node/260160 (Zugriff am: 26.05.2010); http://www.alarabiya.net/articles/2010/09/21/109228.html (Zugriff am: 18.09.2010).

32 Der Terminus *fatāwā šāḏḏa* wird mit der Tradition des Propheten in Verbindung gebracht. Es handelt sich neben den üblichen Kategorien um eine weitere Gruppe von Aussagen des Propheten, welche von den meisten muslimischen Gelehrten als „außergewöhnlich“ betrachtet werden. Ausführlich darüber siehe Robson J.: Ḥadīṯ. In: Encyclopaedia of Islam. Second Edition, Bd. 3, S. 24-30, hier S. 26f.; aṣ-Ṣāliḥ, Ṣubḥī: *ʿUlūm al-ḥadīṯ wa-muṣṭalaḥuhu*. Beirut [11]1979, S. 196ff.

33 http://www.sabq.org/sabq/user/news.do?section=5&id=11888 (27.10.2010); http://www.alsa7a.com/sahat/6/topics/274545 (Zugriff am: 25.05.2010).

34 http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20100617/Con201006173565 (Zugriff am: 24.08.2010).

35 http://www.alsa7a.com/sahat/6/topics/274545 (Zugriff am: 24.08.2010); http://www.alarabiya.net/articles/2010/09/21/109228.html (Zugriff am: 18.09.2010).

36 http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20100617/Con201006173565 (Zugriff am: 24.08.2010).

37 Görke: Sündhaft und unislamisch, S. 582.

38 Als Hauptquelle für das Dekret des Königs dienen die Webseite des Rats der Großgelehrten http://www.alifta.com/BayanNew.aspx?NewsID=50 (Zugriff am: 13.08.2010) und die Webseite der saudischen Zeitung *ʿUkāẓ* http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20100813/Con20100813366880.htm (Zugriff am: 13.08.2010). Hier ist zu erwähnen, dass diese Zeitung mit weiteren fünf großen arabischsprachigen Tageszeitungen auf dem saudischen Markt konkurriert. Weitere saudische Tageszeitungen, wie *al-Waṭan* und *al-Yawm*, begrüßten das königliche Dekret zwar, veröffentlichten es aber nicht wörtlich und begnügten sich damit, seinen Inhalt wiederzugeben und zu kommentieren. Die Zeitung *ʿUkāẓ* veröffentlichte den gesamten Text sowie die Namen der offiziellen Behörden, an die eine Abschrift dieses Erlasses verschickt wurde. Abschriften gingen an Prinz Nāyif b. ʿAbd al-ʿAzīz Āl Saʿūd, der Innenminister und zweiter Stellvertreter des Premierministers ist, den Minister für Angelegenheiten religiöser Stiftungen, Ṣāliḥ b. ʿAbd al-ʿAzīz Āl aš-Šayḫ, den Minister für Hochschulwesen, den Justizminister Muḥammad ʿAbd al-Karīm al-ʿĪsā, den Kulturminister ʿAbd al-ʿAzīz Ḫūǧa, den Allgemeinen Vorsitzenden für die Angelegenheiten der Moscheen in Mekka und Medina, den Vorsitzenden des saudi-arabischen Justizrats, Ṣāliḥ b. ʿAbdallāh b. Ḥumayd, und den Generalvorsitzenden der so genannten Sittenpolizei (*hayʾat al-amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿan al-munkar*), ʿAbd al-ʿAzīz b. Ḥammīn al-Ḥammīn. Diese politischen Institutionen sind diejenigen, die für die exekutive Umsetzung des Dekrets zuständig sind.

39 Als Kronprinz hatte ʿAbdallāh b. ʿAbd al-ʿAzīz einige Neuerungen in der Politik seines Landes veranlasst. Zum Beispiel rief er ein nationales Dialogforum (*liqāʾ al-ḥiwār al-waṭanī*) ins Leben, das erstmals Ende des Jahre 2003 einberufen wurde. Siehe Drewes, Frauke: Das nationale Dialogforum in Saudi-Arabien – Ausdruck politischer Reformen oder Stagnation?. In: Ulrike Freitag: Saudi-Arabien. Ein Königreich im Wandel?. Paderborn u. a. 2009, S. 29-60, hier S. 29ff. Für nähere Informationen über die Entstehung dieses Dialogforums und die dort behandelten Themen siehe die arabische und englische Version der Webseite *König ʿAbd al-ʿAzīz- Zentrum für den Nationalen Dialog* (*markaz al-malik*

ʿAbd al-ʿAzīz li-l-ḥiwār al-waṭanī) unter www.kcnd.org (Zugriff am: 16.08.2010).
Seit der Thronbesteigung von ʿAbdallāh b. ʿAbd al-ʿAzīz am 01.08.2005 wurde er besonders im Inland als Monarch der Reformen gefeiert. Tatsächlich erfuhr das Königreich Saudi-Arabien eine Reihe von Reformen und politischen Entscheidungen, welche die politische und gesellschaftliche Landschaft des Königreichs allmählich verändern. Seine Reformen umfassten unter anderen die Einführung der ersten Kommunalwahlen im Jahre 2005. Als weiteres Beispiel ist die Ernennung der ersten stellvertretenden Ministerin für Erziehung und Mädchenbildung, Nūr al-Fāyiz, im Februar 2009 anzuführen, was insbesondere als ein Schritt zur Befreiung der saudischen Frau gesehen wird.
Die Geister mögen sich darüber scheiden, ob es sich um tatsächliche oder rein symbolische Reformen des Königs handelt. Fest steht, dass diese Reformen nicht nur Ausdruck bestimmter Veränderungswünsche des Monarchen sind, sondern auch von einer größeren Masse der saudischen Gesellschaft gutgeheißen werden. Obwohl diese Reformen einen inneren Wandel des Königreichs widerspiegeln, mögen sie doch auch Resultat internationaler politischer Entwicklungen – und nicht zuletzt Ergebnis amerikanischen Drucks im Gefolge der Ereignisse des 11. September 2001 – sein. Zugleich mögen sie einer Regimestabilisierung der Königsfamilie dienlich sein, also Instrument sein für die Machtsicherung des Clans der Saʿūd, und eben nicht unbedingt als Anfang eines demokratischen Liberalisierungsprozesses im Lande zu bewerten sein, der nicht im Interesse der Monarchie ist. Siehe Freitag, Ulrike: Ein Königreich im Wandel?. In: Dies.: Saudi-Arabien, S. 9-28, hier S. 9f.; al-Rasheed, Madawi: Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation. Cambridge 2007, S. 232f.; Wurm, Iria: Im Zweifel für die Monarchie. Autokratische Modernisierung in Saudi-Arabien, HSFK-Report 13/2007. Frankfurt a. M., abrufbar unter http://www.hsfk.de/ fileadmin/downloads/report1307.pdf (Zugriff am: 23.11.2010); Raphaeli, Nimrod: Demands for Reforms in Saudi Arabia. In: Middle Eastern Studies 4 (2005), S. 517-532, hier S. 517f.; Steinberg, Guido: Saudi-Arabien. München 2004, S. 99f.; Ménoret, Pascal: Les manifestes saoudiens de réforme 30 janvier et 1er mai 2003. In: Maghreb-Machrek 177 (2003), S. 101-116.

40 http://www.alsa7a.com/sahat/4/topics/278476 (Zugriff am: 24.08.2009).

41 Es handelt sich um die folgenden koranischen Stellen: 16/43-44, 17/36, 16/116-117, 7/33, 10/59-60, 7/181 und 3/104-105.

42 Ausführlich über die verschiedenen Reaktionen der staatlichen Institutionen siehe: http://www.okaz.com.sa/ new/Issues/20100813/ Con20100813366880.htm (Zugriff am: 13.08.2010); http://www.alarabiya.net/ articles/2010/08/12/116431.html (Zugriff am: 12.08.2010).

43 http://www.alarabiya.net/articles/2010/08/14/116624.html (Zugriff am: 14.08.2010).

44 Brückner: Fatwas, S. 18.

45 ʿUbāda, Muḥammad Anīs: *Tārīḫ al-fiqh al-islāmī*. Bd. 1, Kairo 1400 h.q. (1980), S. 47f.

46 Gimaret, Daniel: Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments. In: Studia Islamica (im Folgenden: SI) 40 (1974)., S. 5-73, hier S. 60f.; ausführliche Beispiele für die islamische Literaturgattung als Nachweis für das Erlassen von Rechtgutachten und die eigenständige Rechtsgewinnung des Propheten siehe Krawietz: Der Mufti und sein Fatwa, S. 166f.; dies.: Frevelfurcht oder Fortbildung des islamischen Rechts. In: Aulis Aarnio/Stanley L. Paulson u. a.: Rechtsnormen und Rechtswirklichkeit. Berlin 1993, S. 733-747, hier S. 744f.

47 Schulze, R.: Das Böse in der islamischen Tradition. In: H. Laube: Das Böse in den Weltreligionen. Darmstadt 2003, S. 131-200, hier S. 149f.; Ibn Kaṯīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl: *Tafsīr al-qurʾān al-ʿaẓīm*. Bd. 1, Beirut 1987, S. 540f.

48 Brückner: Fatwas, S. 20 ff.; Masud/Messick/Powers: Muftis, S. 6f.

49 Krawietz: Der Mufti und sein Fatwa, S. 166; al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*. Ediert von Badawī Aḥmad Ṭabana. Bd. 1, Kairo 1377 h.q. (1957), S. 6ff.

50 an-Nawawī, Yaḥyā b. Šaraf: *Ādāb al-fatwā wa-l-muftī wa-l-mustaftī*. Ediert von Bassām ʿAbd al-Wahhāb al-Ǧābī. Damaskus 1408 h.q. (1988), S. 13.

51 http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20100617/Con201006173565 50350 (Zugriff am: 24.08.21010).

52 Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam. Berlin 2002, S. 359ff.; Boutaleb, Abdelhadi: The Common Sources of Legislation in the Revealed Religions. In: Islam Today 2 (1984), S. 38-47, hier S. 44; al-Qāsimī, Muḥammad Ǧamāl ad-Dīn: *al-Fatwā fī l-islām*. Blida [Algerien] 1988, S. 75ff.; an-Nawawī: *Ādāb al-fatwā*, S. 17ff.

53 Brückner: Fatwas, S. 47f.; Kutscher, Jens: Online-Fatwas – Islamische Rechtsgutachten und ihre Bedeutung für die politische Partizipation. In: Matthias Brückner/Johanna Pink: Von Chatraum bis Cyberjihad. Muslimische Internetnutzung in lokaler und globaler Perspektive. Würzburg 2010, S. 135-153, hier S. 140; Bunt, Gary R.: Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments. London 2003, S. 138ff.

54 http://www.alarabiya.net/articles/2010/09/05/1178582.html (Zugriff am: 06.09.2010). Folgende Webseiten sind gesperrt worden: http://www.islamliht.net, http://www.ahtsab.com. Leider wurden die Gründe dafür nicht genannt.

55 http://www.al-obeikan.com (Zugriff am: 06.09.2010).

56 http://www.dp-news.com/pages/detail.aspx?1=1&articleId=50350 (Zugriff am: 24.08.2010).

57 Nagel, Tilman: Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert. München 1988, S. 328f.

58 http://www.alarabiya.net/articles/2010/08/29/117940.html (Zugriff am: 30.08.2010).

59 http://www.alarabiya.net/articles/2010/09/07/117940.html (Zugriff am: 08.09.2010).

60 http://www.alarabiya.net/articles/2010/09/07/118713.html (Zugriff am: 07.09.2010).

61 http://www.alarabiya.net/articles/2010/10/09/121663.html (Zugriff am: 09.10.2010).

62 Harms: Cyberdaʿwa, S. 103f.; Brückner: Fatwas, S. 36f.



Mahmud El-Wereny*

Yūsuf al-Qaraḍāwīs Theorien zu den Hauptzielen der Scharia**

1. Einleitung

Die von Gott verkündeten Vorschriften verfolgen nach islamischer Ansicht bestimmte Ziele, die sich als *maqāṣid aš-šarīʿa* („Ziele der Scharia"), *maqṣad aš-šāriʿ* („Das Ziel des Gesetzgebers") oder auch als *al-maqāṣid aš-šarʿīya* („Die schariarechtlichen Ziele") bezeichnen lassen.[1] In der frühislamischen Zeit haben die Rechtsgelehrten den Hauptzielen der Scharia bei der Fatwa-Erteilung (*iftāʾ*) große Beachtung geschenkt. Sie bezogen sich beständig auf die Ursache (*sabab*), den tatsächlichen Grund (*ʿilla*), die Weisheit (*ḥikma*) oder den Zweck (*qaṣd*), die ein Ge- oder Verbot rechtfertigen oder ihm zugrunde liegen. Jedoch wurden zu jener Zeit verschiedene Ausdrücke und Bezeichnungen wie beispielsweise *al-ḥikma* („Weisheit"), *maṣlaḥat aš-šarʿ* („Interesse der Gesetzgebung") *ʿilla* („Grund") oder *maʿānī aš-šarʿ* („Die Sinne der Gesetzgebung") verwendet.[2]

Im Laufe der Jahrhunderte entwickelten sich diese Theorien der sogenannten „*Maqāṣid aš-šarīʿa*" („Hauptziele der Scharia") zu einer eigenen Wissenschaftsdisziplin. Heute werden sie von vielen Rechtsgelehrten als Rechtsfertigungsmethode der von ihnen erteilten Fatwas in Betracht gezogen. Einer jener Gelehrten, die sich mit dieser Thematik befassen, ist der in Ägypten geborene und in Katar lebende zeitgenössische Gelehrte Yūsuf al-Qaraḍāwī. Im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen seine Theorien zu den Hauptzielen der Scharia. Sowohl seine theoretischen Ausführungen als auch die praktische Anwendung in Form von Rechtsgutachten (*fatāwā* sing. *fatwā*) werden hinsichtlich der Fragen untersucht, wie der Rechtsgelehrte die Maqāṣid interpretiert und von wem sein Verständnis dieser beeinflusst worden ist. Im Zuge dessen wird der Fragestellung nachgegangen, ob die Hauptziele der Scharia dogmatisch und festgelegt oder flexibel und veränderbar sind. Darüber hinaus wird anhand einer ausgewählten Fatwa diskutiert, wie al-Qaraḍāwī die Maqāṣid heranzieht, um seine im Widerspruch zu vielen anderen Rechtsgelehrten stehenden Fatwas zu begründen.

Um diese Fragen zu untersuchen, werden zunächst die Maqāṣid-Konzepte[3] früherer Rechtstheoretiker (*uṣūlīyūn* sing. *uṣūlī*) dargestellt, um aufzuzeigen, ob die Hauptziele der Scharia konstant oder flexibel sind. Anschließend wird, nach einer komprimierten Vorstellung der Biografie al-Qaraḍāwīs und der Grundzüge seines Denkens, sein Verständnis und seine Rezeption der Maqāṣid rekonstruiert. In diesem Teil wird anhand einer der durch ihn erteilten Fatwas für Muslime in nicht-islamischen Gesellschaften, im Rahmen seines entworfenen Konzepts des sogenannten „muslimischen Minderheitenrechts" (*fiqh al-aqallīyāt al-muslima*)[4], untersucht, inwiefern die Maqāṣid bei der Begründung seiner Fatwas eine Rolle spielen.

Als Grundlage dieser Abhandlung dienen in erster Linie zwei Schriften al-Qaraḍāwīs: *Dirāsa fī fiqh maqāṣid aš-šarīʿa* („Eine Studie über das Rechtsverständnis der Hauptziele der Scharia") und *Madḫal li-dirāsat aš-šarīʿa al-islāmīya* („Eine Einführung in das Studium der islamischen Scharia").[5] Zudem werden neben weiteren Werken dieses Gelehrten Sekundärliteratur, die sich allgemein mit dieser Thematik befassen, in diesen Artikel einbezogen.[6]

Obgleich al-Qaraḍāwī einen beachtlichen Bekanntheitsgrad in der islamischen und westlichen Welt genießt, fand der Gelehrte seitens des westlichen akademischen Betriebes relativ geringe Beachtung. Der 2009 erschienene Sammel-

* Mahmud El-Wereny (M.A.): Lehrbeauftragter und Doktorand am Seminar für Arabistik/Islamwissenschaft der Georg-August-Universität Göttingen. Seit 2012 Stipendiat der Maturidi Studienförderung für islamisches Denken. Zuvor B.A.-Studium der Germanistik und der Arabistik/Islamwissenschaft an der Azhar-Universität Kairo. Anschließend M.A.-Studium der Arabistik/Islamwissenschaft und der Religionswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen.
** Dieser Artikel stützt sich größtenteils auf meine 2012 an der Georg-August-Universität abgeschlossene Masterarbeit.

band „Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi“ ist die erste Studie in einer europäischen Sprache, die neben einer umfangreichen Biografie des Gelehrten auch eine eingehende Darstellung seines Denkens, Umfelds und Wirkens bietet.[7] Zudem gibt es zahlreiche Aufsätze und Beiträge, die einen facettenreichen Einblick in das Leben und Wirken des Gelehrten liefern.[8] Unter anderem beschäftigt sich Bettina Gräf in ihrer 2010 erschienenen Dissertation, neben vielen Artikeln über al-Qaraḍāwīs Wirken und Aktivitäten, mit den Fatwas dieses Rechtsgelehrten, wobei sie sich auf die Medien-Fatwas konzentriert.[9] Wenzel-Teuber setzt sich in seiner 2005 erschienenen Dissertation mit der islamischen Ethik im Islamismus von al-Qaraḍāwī auseinander.[10] Wenngleich über al-Qaraḍāwī im Allgemeinen eine breite Auswahl an Sekundärliteratur veröffentlicht wurde, fanden seine Maqāṣid-Theorien offenbar, außer in zwei arabischen Schriften,[11] keine Beachtung. Aus diesem Grund sollen sie im Rahmen dieser Untersuchung inhaltlich dargestellt und einer kritischen Betrachtung unterzogen werden.

Arabische Termini, die Eingang in den deutschen Sprachgebrauch gefunden haben, werden in deutscher Schreibweise wiedergegeben. Die Transkription richtet sich weitestgehend nach den Richtlinien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Bei Datenangaben handelt es sich, wenn nicht anders angegeben, um die christliche Zeitrechnung. Zitierte Koranstellen sind der Übersetzung Parets entnommen.[12]

2. Maqāṣid aš-šarīʿa aus historischer Perspektive

2.1. Anfänge der Beschäftigung mit der Maqāṣid-Theorie

Die Entstehungsgeschichte der Maqāṣid-Theorie lässt sich bereits im 3. Jh. n.H/ 9. Jh. n. Chr. nachweisen, wenn man die Verwendung von zentralen Fachbegriffen derselben wie *ʿilal* („Gründe“), *ḥikam* („Weisheiten“) oder *asrār* („Geheimnisse“) als Kriterium heranzieht. At-Tirmiḏī[13] beispielsweise verfasste die Schriften „*aṣ-Ṣalāt wa-maqāṣiduhā*“ („Das Gebet und seine Zwecke“) und „*al-Ḥağğ wa-asrāruh*“ („Die Pilgerfahrt und ihre Geheimnisse“), in denen er zwar nicht explizit die Thematik der Maqāṣid behandelt, jedoch eine fokussierte Untersuchung bezüglich der Hintergründe und Hauptziele der göttlichen Vorschriften anstellt.[14] In dieser ersten Phase lassen sich auch einige Grundzüge des Maqāṣid-Ansatzes in Abū Manṣūr al-Māturīdīs (gest. 944) Werk „*Maʾḫaḏ aš-šarāʾiʿ*“ sowie seinem Korankommentar „*Taʾwīlāt ahl as-sunna*“ finden. Obgleich er sich in diesen Werken nicht direkt mit den Maqāṣid beschäftigt, sind sie für den Maqāṣid-Kontext nicht unbedeutend. Denn die exegetische Methodik dieses malikitisch-muʿtazilitischen Imams basiert im gesamten Werk auf der Hervorhebung der Ziele und der Zwecke des Gesetzgebers bei der Festlegung der Vorschriften.[15] Zudem gilt Abū Bakr al-Qaffāl aš-Šāšī (gest. 976) als einer der ersten Gelehrten, die den Maqāṣid-Ansatz in die schafiitische Rechtslehre einbezogen haben. In seinem leider verloren gegangenen Werk „*Maḥāsin aš-šarīʿa*“ („Die Vorzüge der Scharia“) hat er sich unter anderem mit den Weisheiten und den Zielen der Scharia befasst. Ar-Raysūnī[16] zufolge war das Werk noch bis zur Lebenszeit Ibn al-Qayims (gest. 1350) erhalten. Diese Annahme stützt sich darauf, dass dieses Werk von Ibn al-Qayim aufgrund der anschaulichen Darstellung der Weisheiten der Scharia gelobt und geschätzt worden sei.[17]

Darüber hinaus profilierten sich noch weitere Rechtsgelehrte mit Beiträgen zur Etablierung der Maqāṣid-Theorie. Zu ihnen zählen Abū Bakr al-Abharī (gest. 986) und al-Baqillānī (gest. 1012). In ihren Schriften untersuchten sie die *ʿilal* der offenbarten Bestimmungen und plädierten für die Einbeziehung der Maqāṣid bei der Rechtsauslegung. Sie hinterließen allerdings keine systematische Kategorisierung dieser,[18] weswegen hier nicht näher auf ihre Beiträge eingegangen werden soll. Eine systematische Konzeptionierung wurde erst von al-Ǧuwaynī und anschließend von seinem Schüler al-Ġazālī vorgenommen, wie im Folgenden dargestellt wird.

2.2. Zur Dynamik der Entwicklung der Maqāṣid-Wissenschaft

2.2.1. Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111)[19]

Die Wende zur Entwicklung der Maqāṣid-Theorie begann mit den Überlegungen al-Ǧuwaynīs in *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh* zu den Begründungen von Normen (*ʿilal al-aḥkām*). Der Ansatz von al-Ǧuwaynī stellt, im Gegensatz zu denen anderer Gelehrter, bereits eine direkte Beschäftigung mit der Maqāṣid-Thematik dar. Er gilt als einer der Ersten, die den Fachbegriff sowie einige seiner Synonyme, wie *aġrāḍ* („Zwecke“) und *sirr* („Geheimnis“), in seinen Schriften bewusst verwendeten.[20] Ihm zufolge hat derjenige, der die Maqāṣid bei der Ermittlung der islamischen Normen nicht berücksichtigt, kein fundiertes Wissen über die Scharia.[21] Der Rechtstheoretiker verwies in seiner Erörterung der Analogie (*qiyās*) auf ein fünfstufiges Modell der *ʿilal*, welches das Fundament der späteren Modelle zu den Maqāṣid legte und für ihre Entwicklung von besonderer Bedeutung war.[22]

Abū Ḥāmid al-Ġazālī griff die fünfstufige *ʿilal*-Klassifizierung seines Meisters, al-Ǧuwaynī, auf und erstellte in seinem Werk *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* ein dreistufiges Modell (*al-kullīyāt aṯ-ṯalāṯ*): (1) Die erste Stufe, und die mit der höchsten Priorität, stellen die „Unumgänglichkeiten“ bzw. die „Notwendigen“ (*aḍ-ḍarūrāt*) dar. Diese liegen nach al-Ġazālī im Schutz von fünf Gütern (*aḍ-ḍarūrāt al-ḫams*): Schutz der Religion (*ad-dīn*), des Lebens (*an-nafs*), der Vernunft (*al-ʿaql*), der Nachkommenschaft (*an-nasl*) und des Eigentums (*al-māl*). Diese fünf Ziele gelten seit der Standardisierungsphase der Maqāṣid-Theorie in al-Ġazālīs Werk *al-Mustaṣfā* als Hauptbestandteil der Maqāṣid-Wissenschaft, auf die sich alle nachfolgenden Gelehrten berufen.[23] Als Beispiel für diese erste Stufe schildert al-Ġazālī eine hypothetische Kriegssituation, in der die muslimischen Geiseln von den Ungläubigen als Schutzschild missbraucht werden. Dürfen die Muslime sich verteidigen und die Ungläubigen angreifen, obgleich dadurch die muslimischen Geiseln getötet werden? Al-Ġazālī billigt dies unter der Bedingung, dass die Gefahr besteht, dass die gesamte *umma* ausgelöscht wird, indem die Ungläubigen angreifen und die Herrschaft über alle Muslime erringen.[24] Das Beispiel legt deutlich dar, dass ein Rechtsgelehrter eine Fatwa gegen die Schariatexte (Koran und Sunna) erteilen kann, wenn eine Angelegenheit definitiv unumgänglich (*ḍarūrī*) und im Interesse der gesamten muslimischen Gemeinschaft (*kullī*) ist.

(2) Die zweite Stufe sind die „Erfordernisse“ (*ḥāǧāt*), die nicht zwingend notwendig, aber mit Bedürfnissen verbunden sind.[25] Die rechtmäßige Legitimation, dass Schwangere, stillende Mütter, Reisende und GreisInnen nicht fasten müssen, wird in diese Kategorie eingeordnet.[26] (3) Die dritte Stufe dieses Modells beinhaltet die „Verbesserungen“ bzw. „Ergänzungen“ (*taḥsīnāt*). Beispielsweise lassen sich gute Manieren beim Essen und Trinken, die Beseitigung von Schmutz und die Erhaltung der Sauberkeit nicht den bedürfnisbezogenen Maqāṣid zuordnen, sondern eben diesen Ergänzungen.[27]

2.2.2. Abū Isḥāq aš-Šāṭibī (gest. 1388)[28]

Neben Rechtsgelehrten wie Sayif ad-Dīn al-Āmidī (gest. 1255), al-ʿIzz b. ʿAbd as-Salām (gest. 1262), Ibn Taimīya (gest. 1328), Abū ʿAbd Allāh al-Muqrī (gest. 1357) und Ibn as-Subkī (gest. 1369), die sich mit der Frage der Maqāṣid im Laufe der zwei Jahrhunderte zwischen al-Ġazālī und aš-Šāṭibī befasst und auch zur Vervollkommnung der Maqāṣid-Theorie beigetragen haben, hebt sich aš-Šāṭibī durch sein Schaffen hervor, da er eine neue Herangehensweise im Umgang mit der Maqāṣid-Frage zeigte. In seinem vierbändigen Werk *al-Muwāfaqāt* setzt er sich im zweiten Teil „*Kitāb al-maqāṣid*“ speziell mit den Maqāṣid auseinander. Im Zuge dessen greift er al-Ġazālīs Ansatz auf, vervollständigt und präzisiert die methodologische Konstruktion der Maqāṣid-Theorie.[29]

In seinem Ansatz übernimmt er zum einen die von al-Ġazālī entworfenen fünfstufigen Notwendigkeiten (*aḍ-ḍarūrāt al-ḫams),* ohne jedoch ihren von al-Ġazālī vorgeschlagenen Wichtigkeitsgrad beizubehalten.[30] Zum anderen unter-

scheidet er zwischen zwei Maqāṣid-Aspekten. Während der erste die Zielsetzungen des göttlichen Gesetzgebers (*qaṣd aš-šāriʿ*) impliziert, bezieht sich der zweite auf die Intentionen des Normadressaten bei der Durchführung der religiösen Pflichten (*maqāṣid al-mukallaf fī at-taklīf*).[31] Den ersten Aspekt unterteilt er wiederum in vier Unterpunkte:
Im ersten Unterpunkt thematisiert er „die Zielsetzungen des Gesetzgebers bei der Festlegung der Vorschriften (*qaṣd aš-šāriʿ fī waḍʿ aš-šarīʿa*)“[32]. Unter diesem Aspekt stellt er *maṣlaḥa* als ein festgelegtes Axiom (*musallama*) der Maqāṣid dar und geht auf ihre Bedeutung und Abstufung ein. (2) Der zweite Punkt besteht in den Zielsetzungen des Gesetzgebers, die Vorschriften allgemein verständlich und nachvollziehbar festzulegen (*qaṣd aš-šāriʿ fī waḍʿ aš-šarīʿa li-l-ifhām*). (3) Der dritte Punkt behandelt die Zielsetzungen des Gesetzgebers hinsichtlich der Festlegung der Vorschriften und deren Auferlegung als erträgliche Pflichten (*qaṣd aš-šāriʿ fī waḍʿ aš-šarīʿa li-t-taklīf*). (4) Im letzten Punkt diskutiert aš-Šāṭibī die Zielsetzungen des Gesetzgebers, den religiösen Verpflichtenden unter die göttlichen Bestimmungen zu stellen (*bayān qaṣd aš-šarīʿa fī duḫūl al-mukallaf taḥta aḥkām aš-šarīʿa*).[33]
Aš-Šāṭibī geht darüber hinaus auf al-Ġazālīs dreistufige Kategorisierung ein, stellt eine Prioritätenskala auf und unterstreicht ihre wechselseitige Abhängigkeit. Zunächst stellt er die *ḍarūrāt* dar,[34] wobei er anmerkt, dass die zwei übrigen Kategorien nicht weniger bedeutend sind, da ihr Wegfall (*iḫtilāl*) zur Beeinträchtigung der hauptsächlichen Kategorie führen würde.[35] Ihm zufolge ist die erste Kategorie der „Notwendigkeiten“ der Stamm, deren Vernachlässigung den Wegfall der Zweige, also der Bedürfnisse und Ergänzungen, bewirken würde.[36] Trotz seiner ausgiebigen Betrachtungen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, wurde die Maqāṣid-Thematik nicht als eigenständiger Wissenschaftszweig etabliert, sondern blieb im Bereich der Methodenlehre des islamischen Rechts (*uṣūl al-fiqh*) verwurzelt, bis Ibn ʿĀšūr sie als eine separate Disziplin im *fiqh*-Bereich begründet hat.[37]

2.2.3. Aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr (gest. 1973)[38]

Der im zwanzigsten Jahrhundert wirkende Rechtsgelehrte Ibn ʿĀšūr gilt als Begründer der Maqāṣid-Wissenschaft als Disziplin der *fiqh*-Wissenschaft.[39] Ar-Raysūnī zufolge plädierte Ibn ʿĀšūr dafür, die Beschäftigung mit den Maqāṣid in den Rang einer eigenständigen Wissenschaftsdisziplin zu erheben. Er war der Erste, der Maqāṣid-Wissenschaft gelehrt hat, und zwar an der Zaytūna Universität in Tunesien.[40] Ebenfalls gilt er als der erste Gelehrte, der ein entsprechend thematisch ausgerichtetes Werk, unter dem Titel „*Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmīya*“[41] („Ziele der islamischen Scharia“), verfasst hat.[42]
Ibn ʿĀšūrs Abhandlung unterscheidet sich im Vergleich zu den der anderen eindeutig. Er unterteilt die Ziele der Scharia in allgemeine (*ʿāmma*) und spezielle (*ḫāṣa*). Mit den allgemeinen Zielen (*maqāṣid at-tašrīʿ al-ʿāmma*) bringt er ein neues Kriterium ein, dem er einen hohen Stellenwert zuspricht. Es handelt sich dabei um die menschliche Natur (*al-fiṭra al-insānīya*), welche er als grundsätzliches Prinzip der Scharia betrachtet. Seiner Darstellung zufolge muss der Berücksichtigung der menschlichen Natur, bei der Rechtsauslegung große Aufmerksamkeit geschenkt werden.[43] Anschließend stellt er die Toleranz (*as-samāḥa*), im Sinne der Erleichterung und Mäßigung (*at-taysīr wa-l-iʿtidāl*) als das erste Wesensmerkmal der Scharia und gleichzeitig als ihr großes Hauptziel dar.[44] Ebenso misst der Gelehrte der Gleichheit (*al-musawā*) und der Freiheit (*al-ḥurīya*) besondere Bedeutung bei, indem er sie als Ziele der Scharia von herausgehobener Bedeutung begreift. Des Weiteren propagiert Ibn ʿĀšūr den Schutz der Gemeinschaftsordnung (*ḥifẓ niẓām al-umma*) als allgemeines Hauptziel der Scharia (*al-maqṣid al-ʿāmm min at-tašrīʿ*). Diesen Schutz sieht er in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Schutz des Menschen und seiner Umwelt.[45] Die Verwirklichung dieser Idee liegt, so Ibn ʿĀšūr, in der Herbeiführung dessen, was für die Menschen nützlich ist und der Abwehr dessen, was ihnen schadet.[46]

Ibn ʿĀšūr greift im Übrigen das dreistufige Modell der früheren Rechtstheoretiker auf und interpretiert sie nach den zu seinen Lebzeiten gegebenen Erfor-

dernissen. Er legt beispielsweise dar, dass der Schutz des Lebens (*an-nafs*) nicht nur durch die Vergeltungsstrafe gewährleistet werden könne, wie die früheren Rechtsgelehrten das als Beispiel angeführt haben. Vielmehr gelinge er auch dadurch, dass Menschen vor der Ausbereitung von Krankheiten geschützt werden und ihnen ein würdiges Leben ermöglicht wird. Zudem nennt er als Schutzmaßname für den menschlichen Verstand nicht nur das Verbot von berauschenden Getränken, sondern bringt ausdrücklich auch das Verbot des Opiums, Morphiums, Heroins, Kokains und weitere Rauschmittel ins Spiel, die nach seiner eigenen Darstellung zu seiner Zeit stark verbreitet waren.[47]

Ziel des vorangegangenen Abschnitts war, der Frage nachzugehen, ob die Maqāṣid der Scharia festgelegt und unveränderlich oder doch unbestimmt und flexibel sind. Aus den bisher gebotenen Darstellungen geht Folgendes hervor: Das von al-Ǧuwaynī begonnene und später von seinem Schüler al-Ġazālī überarbeitete dreistufige Modell *(al-kullīyāt aṯ-ṯalāṯ)* bildet ein festes Fundament der Maqāṣid-Wissenschaft. Gleiches gilt für die von al-Ġazālī vorgeschlagene Kategorisierung, die auch von den späteren Rechtsgelehrten als Standardisierungsmodell wahrgenommen wurde und wird. Aš-Šāṭibīs und insbesondere Ibn ʿĀšūrs Maqāṣid-Ansätze zeigen, dass diese beiden Denker sich nicht explizit an dem vorgegebenen Modell orientiert, sondern ihre eigene Herangehensweise entwickelt und andere Maqāṣid vorgeschlagen haben, was auf die Unbestimmtheit und Flexibilität der Maqāṣid hindeutet. Ob die Maqāṣid-Konzeptionen dieser Rechtsgelehrten nun auf al-Qaraḍāwīs Verständnis einen Einfluss ausgeübt haben, wird im Folgenden untersucht.

3. Yūsuf al-Qaraḍāwī

3.1. Leben und beruflicher Werdegang[48]

Yūsuf ʿAbd Allāh al-Qaraḍāwī wurde am 9. September 1926 im ägyptischen Ṣafṭ Turāb geboren, wo er als Waise in sehr bescheidenen Verhältnissen aufwuchs.[49] Wie viele seiner Altersgenossen besuchte er im Alter von vier Jahren die örtliche Koranschule (*kuttāb*), in der er den gesamten Koran und die zugehörigen Rezitationsregeln noch vor Erreichen seines zehnten Lebensjahrs bereits auswendig gekannt haben soll.[50] Er begann anschließend ein religiöses Studium an dem Religiösen Institut in Ṭanṭā, einer Zweigstelle der Azhar-Universität, wo er sich in der hanafitischen Rechtsschule einschrieb.[51] Al-Qaraḍāwī kritisiert jedoch das Schulsystem seiner Schulzeit aus mehreren Gründen. Unter anderem gilt seine Kritik dem Fehlen von Englisch-, Physik-, Chemie und Biologieunterricht. Ebenso beschreibt er den Lehrinhalt der Theologie (*ʿilm at-tauḥīd* od. *ʿilm al-kalām*) und der Jurisprudenz (*ʿilm al-fiqh*) als abstrakt und schwer verständlich.[52] Während seiner Schulzeit las er unter anderem Ṭāha Ḥusain, Aḥmad Amīn, Muṣṭafā Ṣādiq ar-Rāfʿī und al-Manfalūṭī, was ihm dabei geholfen haben soll, seine ersten Gedichtverse zu verfassen.[53]

Er war zu jener Zeit tief von den Muslimbrüdern *(al-Iḫwān al-muslimūn)* beeindruckt, insbesondere von ihrem Gründer und Anführer Ḥasan al-Bannā (gest. 1949) sowie von deren Pfadfindern (*ǧauwāla bzw. kaššāfa*),[54] so dass er der Muslimbruderschaft bereits 1942/43 offiziell beitrat.[55] Er engagierte sich für die Muslimbrüder und wurde infolge dessen zwischen 1948 und 1962 viermal in Haft genommen.[56] Da ihm aufgrund dessen eine Anstellung als Lehrer oder Prediger verwehrt blieb, übernahm er zunächst eine Teilzeitstelle in der Aufsichtsabteilung für religiöse Angelegenheiten im *Auqāf*-Ministerium und unterrichtete an einer Privatschule, bevor er eine Stelle in der Generaldirektion für Islamische Kultur an der Azhar erhielt,[57] in deren Auftrag er 1960 sein populärstes Buch „Das Erlaubte und Verbotene im Islam“ (*al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī al-islām*) verfasste.[58]

Aufgrund des Rufes der Azhar ging er im Jahre 1961 nach Katar, um dort die Leitung des neu gegründeten Instituts für Islamische Studien (*al-Maʿhad ad-dīnī aṯ-ṯānawī*) zu übernehmen. Dort entwickelte er sich zu einer einflussreichen Persönlichkeit und brachte seine wissenschaftliche Karriere voran. Seitdem bewegt sich al-Qaraḍāwīs Leben in ruhigen und sicheren Bahnen. Kurz zuvor, im

Jahre 1958, ehelichte er seine erste Frau, mit der er sieben Kinder hat. Alle seine Kinder haben ihre Ausbildung entweder in Europa oder in den USA absolviert, was darauf hindeutet, dass er ausgesprochen wohlhabend ist.[59]
Al-Qaraḍāwī gilt als ein sehr produktiver Autor. Seine umfangreichen Publikationen, bis heute mehr als 150 Bücher, spiegeln ein breites Spektrum religiöser Disziplinen, von Koranexegese und Sunna über islamische Theologie, Erziehung und Ökonomie bis hin zum islamischen Recht, wider. Viele der Publikationen wurden aus dem Arabischen in diverse europäische, asiatische und afrikanische Sprachen übersetzt.[60] Außerdem verfasste er unzählige Broschüren, Pamphleten, eine vierbändige Fatwa-Sammlung, zwei Theaterstücke und mehrere Gedichte. Darüber hinaus hielt er unzählige Seminare, Reden, und Predigten.[61]
Was den medialen Bereich angehet, so ist al-Qaraḍāwī im Namen des Islam seit der Einrichtung des ersten Radiosenders und der ersten Fernsehsendung 1970 in Katar präsent. Er tritt beispielsweise in einem Fernsehformat mit dem Titel „Die Scharia und das Leben“ (*aš-Šarīʿa wa-l-ḥaiyā*) wöchentlich auf, das von dem 1996 in Doha gegründeten Satellitenfernsehsender *al-Jazeera* ausgestrahlt wird.[62] Neben seiner Fernsehpräsenz ist er an der Gestaltung mehrerer moderner Kommunikationsmittel beteiligt. Durch seine arabischsprachige Webseite *www.Qaradawi.net*, die 1997 ins Leben gerufen wurde,[63] gilt er, so Gräf, als der erste Gelehrte, der über eine persönliche Internetseite in arabischer Sprache verfügt, was zur Steigerung seines Bekanntheitsgrades führte.[64] Insgesamt gibt es auf dieser Internetseite neben einer Reihe von praktischen Tipps für Muslime für alle Lebensbereiche umfangreiche biografische Informationen zu seiner Person, schließlich eine Bibliografie des Rechtsgelehrten.[65] Zudem ist al-Qaraḍāwī institutionell in einer ganzen Reihe muslimischer internationaler Organisationen verankert, wie zum Beispiel: *The International Association of Muslim Scholars* (IAMS), *(al-Ittiḥād al-ʿālamī li-ʿulamāʾ al-muslimīn)* und *European Council for Fatwa and Research* (ECFR), (*al-Markaz al-ūrūbī li-lbuḥūṯ wa-l-iftāʾ*) (*www.e-cfr.org*).[66]

Insgesamt handelt sich hier um drei wesentliche Felder, die al-Qaraḍāwīs Denken maßgeblich geprägt und zur seiner Popularität beigetragen haben: Die Azhar-Institution, die Bewegung der ägyptischen Muslimbruderschaft sowie der Staat Katar.[67] Dass er alle ihm zur Verfügung stehenden Medienmöglichkeiten zur Verbreitung seiner Lehren und zur Erstellung einer internationalen Vernetzung mit der ganzen Welt nutzt, brachte ihm Bezeichnungen wie „Media Mufti“, „New Media Shaykh“, „Fernsehmufti“ und „Global Mufti“ ein.[68] Besagte Kommunikationskanäle haben den Rechtsgelehrten zum Vorbild für zahlreiche Gelehrte, Prediger und Aktivisten gemacht. Ohne die Mediennutzung wären al-Qaraḍāwīs Bekanntheit und sein Ansehen zweifelsohne undenkbar.

3.2. Grundlegende Merkmale in al-Qaraḍāwīs Denken

Neben al-Qaraḍāwīs Lehrern während seiner akademischen Bildung, wie Maḥmūd ad-Diftār, Amīn ad-Diftār, Muḥammad Mitwallī aš-Šaʿrāwī, ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd und aṭ-Ṭayib an-Naǧār, führt er weitere Persönlichkeiten an, die ihn beeindruckt hätten.[69] Insgesamt ist bei ihm erkennbar, dass er maßgeblich von Denkern der Muslimbruderschaft wie Ḥasan al-Bannā, Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1996), Sayid Quṭb (gest. 1966) al-Bahī al-Ḫūlī und dem Gelehrten Abū al-Ḥasan an-Nadawī geprägt und beeinflusst worden ist.[70] Al-Qaraḍāwīs Verständnis des islamischen Rechts ist von den Schriften der im vierzehnten Jahrhundert in Damaskus lebenden Gelehrten, wie Ibn Taimīya (gest. 1328) und Ibn al-Qaiym al-Ǧawazīya (gest. 1350), sowie von dem Jemeniten aš-Šaukānī (gest. 1838) stark beeinflusst worden. In seinen Schriften über Maqāṣid aš-šarīʿa nennt er Abū Isḥāq aš-Šāṭibī, Abū Ḥāmid al-Ġazālī und Muḥammad Rašīd Riḍā (gest. 1935) wiederholt als seine Vorbilder. Ebenfalls sollen viele zeitgenössische Rechtsgelehrte wie unter anderen Maḥmūd Šaltūt (gest. 1963), Muḥammad Abū Zahra (gest. 1998), ʿAbdel Wahāb Ḫallāf (gest. 1956), Muṣṭafā az-Zarqā (gest. 1999) und Sayid Sābiq (gest. 2000) Einfluss auf sein Verständnis des islamischen Rechts im Allgemeinen und der Maqāṣid im Besonderen ausgeübt haben.[71]

Al-Qaraḍāwīs Vorstellung zufolge hat Gott die Menschen zu seinen Nachfolgern auf der Erde erschaffen. Er habe sie nicht sich selbst überlassen, sondern sandte Propheten herab, um über das Nützliche und das Schädliche aufzuklären und ihnen seine Gesetze zu vermitteln. Da Muḥammad (gest. 632) der letzte Prophet sei, habe er den Menschen die göttliche Botschaft (*šarīʿa*) übermittelt, die sich durch ihre allumfassende Gestaltung, Vollständigkeit und Ausgewogenheit auszeichne. Die Scharia sei folglich göttlichen Ursprungs und bilde eine Art existentielles Fundament. Sie sei für alle Muslime bindend, wo und wie sie auch immer leben. Da diese Scharia einen universellen Anspruch habe und gleichzeitig weise und gütig von Gott geschaffen sei, berücksichtige sie die Umstände, in denen die Muslime leben, damit sie ihnen keine Bürde oder Härten auferlege.[72]

Da sich die sozialen, wirtschaftlichen und die politischen Verhältnisse geändert hätten,[73] plädiert der Rechtsgelehrte für die Erneuerung des islamischen Rechts (*taǧdīd al-fiqh*), um dem Wandel von Zeit, Raum, Gewohnheiten und Situationen nachkommen zu können.[74] Diese Erneuerung solle auf einer Balance zwischen der Authentizität des islamischen Rechts (*al-aṣāla*) und der Gegenwart (*muʿāṣara*) aufgebaut werden.[75] Al-Qaraḍāwīs *taǧdīd*-Appell manifestiert sich in seinen Schriften zur „islamischen Erweckungsbewegung“ (*Ḥarkat aṣ-ṣaḥwa al-islāmīya*)[76], die weltweit für eine Wiederbelebung des Islam eintreten solle. Dafür entwirft der Gelehrte eine neue Methodik des sogenannten „Weges der Mitte“ (*manhaǧ al-wasaṭīya*).[77] Dieses Konzept stellt einen Weg der Mitte und des Maßhaltens in Abgrenzung zu als extrem oder zu liberal erachteten Positionen anderer Richtungen dar.[78] Dabei wird unter anderem der Berücksichtigung der Maqāṣid aš-šarīʿa ein hoher Stellenwert zugesprochen, wie im Folgenden näher erörtert wird.

4. Yūsuf al-Qaraḍāwī und Maqāṣid aš-šarīʿa

4.1. Al-Qaraḍāwīs Verständnis der Maqāṣid

Nach al-Qaraḍāwīs Überzeugung sind alle göttlichen Bestimmungen, unabhängig davon, ob es sich um religiöse Pflichten (*farāʾiḍ*), empfohlene (*mandūbāt*), erlaubte (*mubāḥāt*) oder untersagte Dinge (*muḥarramāt*) handelt, im Prinzip begründet und zielen auf bestimmte Zwecke ab. Ausgenommen seien einige rein willkürliche gottesdienstliche Bestimmungen (*aḥkām taʿabbudīya*), deren Gebzw. Verbote keine ersichtlichen Absichten aufweisen.[79] Der Rechtsgelehrte stellt einen Bezug zwischen Scharia und Islam her, bei dem er zu dem Schluss kommt, dass beide praktisch gleichbedeutend seien. So sei die Scharia die gesamte Religion (*ad-dīn kulluh*), das heißt, sie umfasse die Glaubens- (*ʿaqīda*), Moral- (*aḫlāq*) und die praktischen Normen (*ʿibadāt wa muʿāmlāt*).[80] Dabei stützt er sich auf die Auffassung anderer Rechtstheoretiker, die bei ihrer Beschäftigung mit den Maqāṣid den ganzen Islam mit einbezogen haben, und beschreibt anschließend Maqāṣid aš-šarīʿa im Sinne von Maqāṣid al-islām („Ziele des Islam“) wie folgt:

> *„[…] es sind höhere Ziele, auf die* **die** *(offenbarten) Texte, sowohl Ge- und Verbote als auch Erlaubtes, abzielen. Dabei streben die untergeordneten Rechtsnormen danach, diese (Ziele) im Leben der Normadressaten zu verwirklichen, seien es Individuen, Familien, Gemeinden oder eine ganze Gemeinschaft.“* [81]

Die Scharia setzt sich, nach al-Qaraḍāwīs Vorstellung, dafür ein, das öffentliche Interesse (*maṣlaḥa*) der Menschen zu berücksichtigen, indem sie das Schädliche von ihnen abwendet und das Gute für sie greifbar macht.[82] Dabei wird angemerkt, dass *maṣlaḥa* hier nicht nur das weltliche, materielle Interesse der Gemeinschaft bedeutet, sondern das Jenseits mit einschließe. Sie berücksichtige den Menschen körperlich ebenso wie geistig und balanciere auch zwischen dem nationalen und internationalen Interesse,[83] denn die Scharia sei allumfassend, vielfältig und universell.[84] Darüber hinaus weist er darauf hin, dass zwischen Maqāṣid und *ʿilal* („Begründungen einer Rechtsnorm“) differenziert werden müsse. Während die *ʿilal* als die deutlich erkennbaren Bestimmungsgründe beschrieben werden, bezeichnen die Maqāṣid die Weisheiten und die Zwecke dieser göttlichen

Bestimmung. Es liegt beispielsweise ein Entschuldigungsgrund (*ʿillat ar-ruḫṣa*) für das Zusammenlegen zweier Gebete vor, wenn sich ein Muslim auf einer Reise befindet. Das dahinterstehende Ziel sei die Erleichterung und die Aufhebung der Bürde (*at-taysīr wa-rafʿ al-ḥarağ*).[85]

In seiner weiteren Beschäftigung mit den Maqāṣid übernimmt er das oben vorgestellte dreistufige Modell (*ḍarūrāt, ḥāğāt, taḥsīnāt*) der früheren Rechtstheoretiker. Er hält sich jedoch nicht an dieses vorgegebene Modell, sondern entwickelt sein eigenes Konzept.[86] Dabei begründet er seine Herangehensweise damit, dass Rašīd Riḍā eine systematische Behandlung der Maqāṣid in seinem Werk *al-Waḥī al-muḥammadī* („Die muḥammadanische Offenbarung") lieferte, ohne dabei auf die von den früheren Theoretikern aufgeführten Modelle Bezug genommen zu haben.[87] Demnach greift al-Qaraḍāwī auf die von al-Ġazālī konzipierte fünfrangige Klassifizierung (*al-kulīyāt al-ḫams*) der Maqāṣid zurück und kommt zu dem Schluss, dass diese von den Rechtstheoretikern vorgegebenen fünf Maqāṣid nicht alle notwendigen Güter des Lebens umfassen würden. Anschließend plädiert er für die Hinzufügung der Menschenwürde (*al-ʿirḍ*), im Sinne von Ehre und Ruf (*al-karāma wa-l-sumʿa*) zu den fünf Maqāṣid.[88] Dabei stützt er sich zum einen auf al-Qarāfī (gest. 1285), der auch die Menschenwürde als einen zusätzlichen Bestandteil zu den fünf untergeordneten Zielen der Scharia auffasste, und zieht zum anderen zwei prophetische Überlieferungen heran, in denen der Prophet zum Schutz des Lebens, der Würde und des Eigentums aufruft.[89]

Es ist hier festzuhalten, dass al-Qaraḍāwīs Einordnung der Menschenwürde als sechstes untergeordnetes Ziel der Notwendigkeiten (*aḍ-ḍarūrāt*) im Widerspruch zu Ibn ʿĀšūrs Standpunkt steht. Ibn ʿĀšūr verortet die Menschenwürde nicht im Rahmen der notwendigkeitsbezogenen Maqāṣid, sondern dem der bedürfnisbezogenen (*al-ḥāğāt*).[90] Zudem kritisiert ar-Raysūnī al-Qarḍāwīs Ansatz und betrachtet die aufgeführten Argumente, insbesondere die zitierten Hadithe als fehlerhaft. Al-Qaraḍāwī habe die Hadithüberlieferung nicht in der richtigen Reihenfolge dargelegt.[91] Diese Zuordnung der Menschenwürde in die fünfstufige Kategorisierung der Maqāṣid ist nach ar-Raysūnīs Auffassung eine Herabwürdigung des Maqāṣid-Konzepts von al-Ġazālī im Allgemeinen und der *ḍarūrāt*-Kategorie im Besonderen.[92] Da die Maqāṣid aš-šarīʿa auf menschlichen Bemühungen fußen, was bedeutet, dass sie undogmatisch sind, könnte man meines Erachtens den Ansatz von al-Qaraḍāwī heutzutage zu der *ḍarūrāt*-Kategorie hinzunehmen, zumal die Menschenwürde heute als eines der internationalen Menschenrechte angesehen wird.

Al-Qaraḍāwī führt weiter an, dass es neben den bereits erörterten weitere Maqāṣid gibt, deren Schutz zu den notwendigen Hauptzielen der Scharia einzuordnen sei, wie Gleichberechtigung, Freiheit, Solidarität und Brüderlichkeit. Dass diese Ziele bei den früheren Rechtsgelehrten keine Beachtung gefunden hätten, führt er darauf zurück, dass sie sich fokussiert mit dem Individuum hinsichtlich seiner Religion, seines Lebens, seiner Nachkommenschaft und seines Eigentums befasst haben, weniger aber nahmen sie die Gesellschaft, die Gemeinschaft, den Staat und die menschlichen Beziehungen in Blick.[93] Des Weiteren plädiert der Rechtsgelehrte dafür, dass der Schutz der Vernunft nicht nur durch das Verbot aller berauschenden Mittel und das Verhängen von Strafen gewährleistet werden sollte, sondern es müsse ein Verlangen nach Wissen und Lernen sowie ein Ansporn dafür geschaffen werden.[94]

Weiterhin widmet al-Qaraḍāwī in seinem Werk *Madḫal li-maʿrifat al-islām* sechs höheren Zielen des Islam (*ahdāf al-islām*) besondere Aufmerksamkeit.[95] (1) Zunächst führt er die Erziehung zu einem rechtschaffenen muslimischen Individuum als das erste Ziel des Islam an. Dabei wird der Mensch als der Kern der Familie und folglich der Gesellschaft vorgestellt und ihm dementsprechend ein hoher Stellenwert zuerkannt. Im Zuge dessen geht er ausgiebig auf die Beschaffenheit und die Kriterien eines Muslims ein, auf die hier aber nicht näher eingegangen werden soll. (2) Anschließend stellt er die Gründung der rechtschaffenen Familie an zweiter Stelle vor. (3) Dem folgt die Schaffung der muslimischen Gesellschaft, die aus der rechtschaffenen Familie resultiert. Für die Entstehung dieser Gesellschaft sieht al-Qaraḍāwī bestimmte islamische Werte (*qiyam islāmīya*) wie Rechtgläubigkeit, Gerechtigkeit, Kooperation, Brüderlich-

keit, gegenseitige Verantwortung, Wohlwollen und Solidarität als unabdingbar an. (4) Im Weiteren spricht der Gelehrte von einem vierfachen Begriff der *umma* („muslimische Gemeinschaft“), als viertes Ziel des Islam. Sie solle einheitlich (*wāḥida*), weltweit missionarisch aktiv (*daʿawīya*), ausgewogen (*wasaṭīya*) und Allah-bewusst (*rabbānīya*) sein. (5) Damit diese *umma* ihre Ziele erreichen könne, strebe der Islam auch nach der Gründung eines islamischen Staates. Denn der Islam sei sowohl Religion als auch Staatsform, was nach al-Qaraḍāwīs Sicht voneinander untrennbar ist. (6) Abschließend wird das Allgemeinwohl der Menschheit als das letzte Ziel des Islam ausgeführt.[96] In seiner Abhandlung *Dirāsa fī fiqh maqāṣid aš-šarīʿa* erwähnt al-Qaraḍāwī diese Ziele ein weiteres Mal. Jedoch listet er nur fünf davon auf und setzt sie hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit al-Ġazālīs Modell gleich.[97]

Obgleich al-Qaraḍāwīs Verständnis der Maqāṣid überwiegend von al-Ġazālīs und aš-Šāṭibīs Konzepten geprägt ist, geht aus dieser zusammenfassenden Darstellung hervor, dass er sich weder an dem dreistufigen Modell (*al-kullīyāt aṯ-ṯalāṯ*) noch an der untergeordneten fünfteiligen Kategorisierung *(al-kullīyāt al-ḫams)* orientiert. Er geht ungeachtet der von den früheren Rechtstheoretikern vorgegebenen Modelle anhand der Textquellen an die Ziele der Gesetzgebung heran und kreiert andere Maqāṣid. Weiterhin lässt sich hier erkennen, dass er zum einen eindeutig von der Muslimbrüderbewegung beeinflusst ist, vor allem von ihrem Gründer Ḥasan al-Bannā, der eben diese Lehren bzw. Ziele propagiert hat.[98] Zum anderen zeigen diese Ziele auf, dass sich al-Qaraḍāwī ausschließlich für die Muslime und die Schaffung bzw. Wiederbelebung der islamischen Gemeinde interessiert, während beispielsweise eine Forderung nach einem Zusammenleben zwischen Muslimen und Nichtmuslimen marginale Aufmerksamkeit findet.

4.2. Al-Qaraḍāwīs Einbeziehung der Maqāṣid in die Fatwa-Erteilung (*iftāʾ*)

Die Scharia ist aus al-Qaraḍāwīs Sicht eine universelle Botschaft, die für alle Muslime in gleichem Maß bindend ist, ganz gleich, wo sie leben mögen, ob inner- oder außerhalb einer muslimischen Gesellschaft. Die Scharia sei gleichzeitig gütig und weise erschaffen worden, denn sie nehme Rücksicht auf die Notwendigkeiten und Bedürfnisse sowie die Umstände, unter denen die Muslime leben, indem sie eine flexible Auslegung ermögliche, um den Menschen keine Schwierigkeiten und Härten aufzuerlegen.[99] Dabei trügen alle schariarechtlichen Bestimmungen zum Gemeinwohl (*maṣlaḥa*) der Menschen und ihren Fortschritt bei, und zwar sowohl körperlich, geistig, im Diesseits als auch im Jenseits.[100]

Basierend auf dieser Überzeugung appelliert der Rechtsgelehrte für die Erneuerung des islamischen Rechts (*taǧdīd al-fiqh*), um es an die Bedürfnisse der heutigen Zeit anzupassen.[101] In seinen Überlegungen zur Erneuerung des islamischen Rechts wird der Wandelbarkeit der Fatwa im Besonderen eine herausragende Bedeutung zugesprochen. Ihm folgend führt die Berücksichtigung der Maqāṣid bei der Rechtsbegutachtung (*iftāʾ*) zum Fatwa-Wandel.[102] Da der *iǧtihād* (eigenständige Rechtsfindung) unmittelbar mit *iftāʾ* in Verbindung stehe, sei es eine unumgängliche Notwendigkeit (*ḍarūra lā-budda minhā*) für jeden Rechtsgutachter (*muftī*), sich die Maqāṣid-Kenntnisse, neben den anderen Voraussetzungen, anzueignen. Diese Notwendigkeit begründet al-Qaraḍāwī damit, dass der Gesetzgeber mit seinen Gesetzen bestimmte Ziele verfolge. Hätte man keine ausreichenden Kenntnisse über die Maqāṣid, führe dies zur Fehlinterpretation der Texte (Koran und Sunna), oder gar zur Leugnung einer bereits gültigen Vorschrift (*ḥukm*).[103]

Ausgehend davon entwickelt er allgemeine Regeln und Prinzipien, die die Essenz des Islam ausdrücken und die Erfüllung seines Hauptziels, die Schaffung einer weltweiten islamischen Gemeinschaft, ermöglichen. Er entwarf in der Rechtstheorie ein Recht der Prioritäten (*fiqh al-aulawīyāt*), ein Recht der Erwägung (*fiqh al-muwāzanāt*), ein Recht der gelebten Realität (*fiqh al-wāqiʿ al-muʿāš*) sowie ein Recht der Minderheiten (*fiqh al-aqallīyāt*).[104] Dabei ist sein Instrumentarium in erster Linie die eigenständige Rechtsfindung, die auf bestimmten Stützpfeilern basiert. Unter anderem wird der Überwindung der

Schranken zwischen den einzelnen Rechtsschulen (*maḏāhib*, sing. *maḏhab*) eine herausragende Bedeutung beigemessen. Statt einer einzigen Rechtsschule Folge zu leisten, propagiert der Gelehrte das Zurückgreifen auf alle Rechtsschulen gleichermaßen.[105] Bemerkenswerterweise will er diese Forderung nicht auf die vier dominierenden sunnitischen Rechtsschulen (*Ḥanafīya, Ḥanbalīya, Mālikīya und Šāfiʿīya*) beschränkt wissen, sondern bezieht auch andere Rechtsschulen, wie die führende schiitische Rechtsschule *Ǧaʿfarīya* sowie die *Zaidīya, Ibāḍīya* und die *Ẓāhirīya*[106] mit ein.[107] Darüber hinaus verleiht der Rechtsgelehrte der Berücksichtigung der Maqāṣid ein großes Gewicht.[108]

In seinen Theorien zu *fiqh al-aqallīyāt* beispielsweise stellt er die Maqāṣid als eines der grundlegenden Prinzipien seines Konzepts dar. Dabei stuft er eine bedürfnisbezogene Angelegenheit (*ḥāǧīya*) als notwendig (*ḍarūrīya*) ein, um eine islamrechtliche Bestimmung, die in der Regel verboten ist, zu erlauben.[109] Wie die Berücksichtigung der Maqāṣid zum Fatwa-Wandel führt und wie al-Qaraḍāwī dies in die Praxis umsetzt, soll anhand des folgenden Fallbeispiels aus dem Kontext des muslimischen Minderheitenrechts verdeutlicht werden.

4.3. Fallbeispiel: Verzinste Kreditaufnahme

Al-Qaraḍāwī behandelt in seinem Werk zum *fiqh al-aqallīyāt* die Rechtmäßigkeit einer Kreditaufnahme mit Zinsen für den Erwerb eines Eigenhauses in nicht-islamischen Ländern.[110] Anfangs erklärt der Rechtsgelehrte, dass er zuvor, wie viele andere, der Überzeugung war, dass die verzinsten Kredite aus islamrechtlicher Sicht verboten seien.[111] Eingedenk des Kontextes der Minderheitensituation vieler Muslime änderte der Rechtsgelehrte jedoch seine Meinung und erlaubt nun den Muslimen in einer solchen Situation, verzinste Kredite für den Kauf eines Hauses aufzunehmen.[112] Dabei untermauert er diese Erlaubnis, indem er Bezug auf die Rechtsbestimmungen anderer Gelehrter nimmt. Obgleich die Mehrheit der Rechtsgelehrten offensichtlich dagegen ist, teilen einige Rechtsgelehrte wie Muṣṭafā az-Zarqā, das allgemeine Fatwa-Komitee in Kuwait (*al-Haiʾa al-ʿāmma li-l-fatwā fī l-Kuwait*) sowie der ECFR in Dublin al-Qaraḍāwīs Ansicht. Zudem beruft er sich wesentlich auf die von Abū Ḥanīfa, dem Gründer der hanafitischen Rechtsschule (gest. 767), und Ibn Taimīya vertretene Meinung, dass ein Muslim in nicht-islamischen Gebieten nach den Gesetzen des jeweiligen Landes im Bereich des Zivilrechts sowie der politischen und wirtschaftlichen Angelegenheiten handeln dürfe. Dem zufolge sei es erlaubt, Handel mit Zinsen in nicht-islamischen Gesellschaften zu treiben.[113]

Als Kernargument dienen al-Qaraḍāwī in diesem Zusammenhang die Maqāṣid aš-šarīʿa. Seiner Darstellung zufolge kann eine in der Regel bedürfnisbezogene Angelegenheit unter bestimmten Umständen die Bedeutung einer Notwendigkeit zukommen und dadurch erlaubt werden (*al-ḥāǧa al-ʿāmma tunzilu manzilat aḍ-ḍarūra*).[114] Dabei greift er auf das islamrechtliche Prinzip „Notwendigkeiten erlauben Verbotenes“[115] zurück und argumentiert hierbei in dreierlei Weise: Zunächst verweist er darauf, dass Muslimen dadurch Schaden zugefügt werden könnte, wenn sie sich an finanziellen Geschäften wie dem Kreditwesen nicht beteiligen dürften und das widerspreche den islamischen Lehren. Denn es sei im Islam erwünscht, dass die Muslime ihre wirtschaftliche Lage stärken.[116] Zweitens bringe das Eigenheim in nicht-islamischen Ländern viele Vorteile mit sich. Ein Hauseigentümer genieße u.a. höheres Ansehen (*ʿizza*) und Achtung (*karāma*) unter seinen Mitbürgern als Mieter. Der dritte Argumentationsstrang führt in die Richtung, dass ein Muslim somit keinen ökonomischen Druck habe und sich auf den Aufruf zum Islam (*daʿwa*) konzentrieren könne. Im Übrigen behauptet al-Qaraḍāwī, dass an muslimische Familien mit zahlreichen Kindern ungern Wohnungen vermietet würden. Ferner böten Eigenheime eine größere Bewegungsfreiheit, insbesondere für die Frauen.[117]

Zum Schluss nimmt al-Qaraḍāwī explizit die Einschränkung vor, dass diese Legitimität der verzinsten Kreditaufnahme eine Ausnahmeregelung nur für die Minderheiten sei, die unter bestimmten Bedingungen in Kraft trete. Diese Erlaubnis sei auf den Erwerb von Wohnhäusern aufgrund der Notwendigkeit (*ḍarūra*) beschränkt und dürfe keinesfalls als Freibrief für andere geschäftliche

Immobilien zu verstehen sein. Darüber hinaus verliere diese Fatwa ihre Gültigkeit, solange sich eine andere islamrechtliche kompatible Alternative anbiete, wie etwa islamische Bankinstitute oder, dass man finanziell in der Lage sei, ein Haus bar zu kaufen.[118]
Es lässt sich hier eindeutig erkennen, dass al-Qaraḍāwī bei dieser Begutachtung eindeutig auf al-Ġazālīs Maqāṣid-Ansatz zurückgreift und seine Fatwa anhand des dreistufigen Modells erstellt. Hier wird das Eigentum eines Hauses mit Hilfe eines Kredits legitimiert, weil es eine kollektive Angelegenheit (*ḥāǧa ʿāmma*) darstellt, deren Erfüllung als notwendig (*ḍarūrī*) eingestuft wird. Denn es lassen sich unter dem Eigentum eines eigenen Hauses weitere Ziele der Scharia wie Schutz des Lebens und der Würde subsumieren. Beachtenswert ist dabei auch, wie der Gelehrte mit der Legitimierung der verzinsten Kreditaufnahme auf die Bewahrung der islamischen Werte abzielt. Seiner Argumentation zufolge bezweckt eine solche Ausnahmeregelung, muslimische Minderheiten zu motivieren, sich zu Gruppen zusammenzuschließen und sich gemeinsam für ihre religiösen und kulturellen, aber auch für die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Rechte einzusetzen. Denn der Islam sei eine Religion, die die Muslime keinesfalls „an ihren Hälsen fesselt oder sie an ihren Füßen bindet".[119] Al-Qaraḍāwīs Hauptziel einer solchen Rechtsauslegung für muslimische Minderheiten besteht darin, den einzelnen Muslim dabei zu unterstützen, ein islamkonformes Leben in einer nicht-islamischen Gesellschaft zu führen, ohne dabei im Widerspruch mit den Ordnungssystemen der jeweiligen Länder zu stehen. Allerdings bleibt es ungeklärt, was der Gelehrte unter „schariakonformes Leben" für einen Muslim in Europa versteht.

5. Schlussfolgerung

Yūsuf al-Qaraḍāwī gilt zweifelsohne als einer der einflussreichsten und populärsten sunnitischen Rechtsgelehrten der Gegenwart und stellt gleichzeitig eine juristische Autorität für die Muslime weltweit dar. Sowohl seine multimediale Präsenz als auch seine Unabhängigkeit von staatlichen Institutionen und politischen Bewegungen heben ihn von anderen islamischen Gelehrten ab und verleihen ihm einen besonderen Status und eine besondere Respektabilität. Obgleich al-Qaraḍāwī in seinem Denken überwiegend von der Muslimbruderschaft beeinflusst worden ist, bewegt sich der Gelehrte in zwei weiteren institutionellen Zusammenhängen, nämlich denen der Azhar-Institution und des Staates Katar.

Al-Qaraḍāwīs Augenmerk richtet sich im Wesentlichen auf die Muslime. Er strebt eine Wiederbelebung der islamischen Gemeinschaft an, in der ein Muslim nach den islamischen Lehren leben kann. Dafür entwirft er eine ganze Reihe von schariarechtlichen Regeln und Prinzipien. Dabei ist sein primäres Instrument die eigenständige Rechtsfindung, die sich unter anderem auf die Berücksichtigung der Maqāṣid aš-šarīʿa sowie die Emanzipation von der Orientierung an nur einer bestimmten Rechtsschule stützt.

Ziel dieser Untersuchung war es, anhand einer Untersuchung von ausgewählten Werken al-Qaraḍāwīs dessen Verständnis der Maqāṣid darzustellen. Einleitend wurde der Fragestellung nachgegangen, ob Maqāṣid aš-šarīʿa bestimmt oder unbestimmt sind. Es konnte als Ergebnis festgehalten werden, dass das dreistufige Maqāṣid-Modell festgelegt und unveränderlich ist. Ebenso verhält es sich mit der von al-Ġazālī entworfenen fünfteiligen Kategorisierung. Aus der Darstellung der Konzeptionen aš-Šāṭibīs und Ibn ʿĀšūrs ging zudem hervor, dass sie sich zwar an den vorgegebenen Modellen orientiert, jedoch eigene Herangehensweisen entwickelt und andere Maqāṣid vorgeschlagen haben, was auf die Flexibilität der Maqāṣid hindeutet.

Auf diese Maqāṣid-Konzepte wird von vielen Gelehrten als Rechtsfindungsmethode zurückgegriffen. Zu al-Qaraḍāwīs Verständnis der Maqāṣid ließ sich aus seinen Schriften entnehmen, dass er überwiegend von al-Ġazālīs und aš-Šāṭibīs Maqāṣid-Schriften geprägt ist. Des Weiteren übten Rašīd Riḍā und die Muslimbrüder, vor allem ihr Gründer Ḥasan al-Bannā, einen enormen Einfluss auf al-Qaraḍāwī im Allgemeinen und auf sein Maqāṣid-Verständnis im Besonderen aus. Er übernahm die entwickelten Konzepte klassischer Gelehrter, ohne sich

strikt an diese zu halten, und entwickelte weitere Maqāṣid. Dabei sind die Spuren der Muslimbruderschaft eindeutig zu erkennen, denn er zitierte al-Bannās Ziele und propagierte sie als Hauptziele für die Scharia. Darüber hinaus verleiht er der Schaffung der islamischen Gemeinde und der Bewahrung der islamischen Identität ein großes Gewicht, während eine Forderung nach einem Zusammenleben und Zusammenwachsen von Muslimen und Nichtmuslimen nur nebensächliche Beachtung findet.

Hinsichtlich der Einbettung der Maqāṣid aš-šarīʿa in die Fatwas wurde am Bespiel der verzinsten Kreditaufnahme verdeutlicht, wie diese als Kernargument al-Qaraḍāwīs Fatwa herangezogen wurden. Im Rahmen seines Konzeptes zum muslimischen Minderheitenrecht befasste sich der Gelehrte mit der Frage, ob das islamische Recht für Muslime in einer Minderheitensituation grundlegend anders ausgelegt werden darf. Dafür erstellt er eine theoretische und praktische Abhandlung und stellt die Maqāṣid als ein elementares Instrumentarium seiner Theorien dar. Er stützt sich dabei auf al-Ġazālīs Standpunkt, dem zufolge ein Rechtsgelehrter eine Fatwa gegen den Text (Koran und Sunna) bzw. die herrschenden Meinungen treffen kann, wenn sie mit Sicherheit für das Gemeinwohl der gesamten muslimischen Gemeinschaft notwendig ist. Demnach werden bedürfnisbezogene Angelegenheiten der Muslime in einer Minderheitensituation als definitiv notwendig und als allgemeine Angelegenheit eingestuft und anschließend unter bestimmten Voraussetzungen erlaubt. Es bleibt allerdings fraglich, welche Maßstäbe ein Rechtsgelehrter zugrunde legt, wann und ob eine bedürfnisbezogene Angelegenheit ebendiese Stufe erreicht. Dafür legt der Rechtsgelehrte keine Rahmenbedingungen fest, was seine Theorien zum muslimischen Minderheitenrecht kritikwürdig erscheinen lässt.

Literaturangaben:

1 Vgl. ʿIzz ad-Dīn, b. Zuġayba: *al-Maqāṣid al-ʿāmma li-š-šarīʿa al-islāmīya*, Kairo 1996, S. 37.

2 Vgl. Ramadan, Tariq: Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft, München 2009, S. 82.

3 Hier beschränkt sich diese Studie auf eine zusammengefasste Darstellung der Maqāṣid-Konzepte von al-Ġazālī, aš-Šāṭibī und Ibn ʿĀšūr. Zur Kurzbiografie einzelner Personen siehe Abschn. 2.2.

4 Es ist ein spezielles Recht für Muslime in einer Minderheitensituation und gilt als Zweig des allgemeinen islamischen Rechts. Der Terminus (*fiqh al-aqallīyāt*) wurde 1994 von Ṭāhā Ǧābir al-ʿAlwānī eingeführt. Ausführlich dazu siehe: Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht..., S. 19f.

5 Vgl. al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Dirāsa fī fiqh al-maqāṣid aš-šarīʿa. Baina al-maqāṣid al-kullīya wa-n-nuṣūṣ al-ǧuzʾīya.* Kairo 2006 und ders.: *Madḫal li-dirāsat aš-šarīʿa al-islāmīya*, Beirut 1993.

6 Unter anderem beziehe ich mich hier auf Nekroumi, Muhammed: Koraninterpretation im Kontext intentionalistischer Rechtstheorie. Zu argumentativen und kommunikationstheoretischen Aspekten göttlicher Offenbarung in Šāṭibīs (gest. 780/1388) Maqāṣid-Theorie, in: Jan Meise (Hg.): Modern controversies in Qurʾānic studies, Schenefeld 2009, S. 153-196 und ar-Raysūnī, Aḥmad: *Naẓarīyat al-maqāṣid ʿinda aš-Šāṭibī*. The International Institute for Islamic Thought (Hg.) Herndon, Virginia 1995.

7 Vgl. Gräf, Bettina/Skovgaard-Petersen, Jakob (Hg.): Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, London 2009.

8 Beispielsweise der Artikel von Krämer, Gudrun: Drawing Boundaries. Yūsuf al-Qaraḍāwī on Apostasy, in: dies./Schmidtke, Sabine (Hg.): Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies. Leiden, Bosten 2006, S. 181-217 sowie der Beitrag von Kursawe, Janet: Yūsuf ʿAbdallāh al-Qaraḍāwī, in: Orient 4/2003, S. 523-530.

9 Vgl. Gräf, Bettina: Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts, Berlin 2010.

10 Vgl. Wenzel-Teuber, Wendelin: Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradawi, Hamburg 2005.

11 Vgl. Abū Zaid, Waṣfī ʿĀšūr: *Riʿāyat al-maqāṣid fī manhaǧ al-Qaraḍāwī*, Kairo 2011 und ʿAwda, Ǧāsir: *Maqāṣid aš-šarīʿa ʿinda al-Qaraḍāwī*, in*: Multaqā al-imām al-Qaraḍāwī maʿa al-aṣḥāb wa-t-talāmīḏ*, Doha 2007.

12 Vgl. Paret, Rudi: Der Koran. Übersetzung, Stuttgart 2007.

13 Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿAlī, bekannt als al-Ḥakīm. Er lebte im 3. Jahrhundert, jedoch bleibt sein genaues Geburt- und Todesdatum unbekannt.

14 Vgl. ar-Raysūnī: *Naẓarīyat al-maqāṣid…,* S. 40.

15 Vgl. ar-Raysūnī: *Naẓarīyat al-maqāṣid…,* S. 40.

16 Vgl. ebd., S. 43 und Nekroumi: Koraninterpretation*…,* S. 156.

16 Aḥmad ar-Raysūnī ist ein zeitgenössischer marokkanischer Rechtsgelehrter. Er wurde 1953 in Marokko geboren, studierte an der al-Qarawiyīn Universität in Fés und promovierte später an der Muhammads VI Universität, wo er anschließend von 1986 bis 2006 im Fachbereich „*maqāṣid* und *uṣūl al-fiqh*" lehrte. Er ist u.a. Mitglied der Internationalen Union muslimischer Gelehrter. Zu seinen bekanntesten Werken zählen: „*Madḫal li-maqāṣid aš-šarīʿa" „al-Fikr al-maqāṣidī Qawāʾidu wa-fawāʾidu"* und „*Naẓarīyat al-maqāṣid ʿinda al-imām aš-Šāṭibī".* Vgl. http://www.widesoft.ma/raissouni/affdetail.asp?codelangue=6&info=372 (Zugriff am: 03.12.12).

17 Vgl. ar-Raysūnī: *Naẓarīyat al-maqāṣid…,* S. 43f.

18 Vgl. Nekroumi*,* Koraninterpretation*…,* 2009, S. 156f. und ar-Raysūnī: *Naẓarīyat al-maqāṣid…,* S. 45f.

19 Zaiyn ad-Dīn Abū Ḥāmid Muḥammad aṭ-Ṭūsī aš-Šāfiʿī al-Ġazālī wurde (450/1058) in Ṭūs/Iran geboren und verwaiste in jungem Alter. Er gilt als einer der größten Theologen, Juristen und Mystiker des 12. Jhs. Al-Ġazālī verfasste umfangreiche Werke zu verschiedenen Wissenschaftsbereichen wie Theologie, Ethik, Philosophie, Recht und Sufismus. Neben „*al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl"* zählt zu seinen bekanntesten Werken: „*al-Munqiẓ min aḍ-ḍalāl*", „*Iḥīyāʾ ʿulūm ad-dīn*", „*Mīzān al-ʿamal*"und „*Kimīyāʾ as-saʿāda".* Vgl. ausführlich dazu Aḏ-Ḏahabī, Šams ad-Dīn Muḥammad b. Aḥmed b. ʿUṯmān: *Siyar aʿlām an-nubalāʾ.* Šuʿayb al-Arnaʾūṭ, Muʾassasat ar-Risāla, Beirut 1996, B. 19, S. 323-346.

20 Vgl. al-Ǧuwaynī, Imām al-Ḥaramayn Abī al-Maʿālī ʿAbd al-Malik Ibn ʿAbdillāh: *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh.* ʿAbd al-ʿAẓīm ad-Dīb (Hg.), Kairo 1980, B. 2, S. passim 293, 295, 292, 876 und Nekroumi: Koraninterpretation…, S. 160.

21 Vgl. al-Ǧuwaynī: *al-Burhān…,* S. 295.

22 Vgl. dazu Nekroumi: Koraninterpretation…, S. 161f.

23 Vgl. al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad: *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, Bagdad 1970, B. 1, S. 286f. und ʿIzz ad-Dīn: *al-Maqāṣid al-ʿāmma…,* S. 55. Ebenso fand die Maqāṣid-Thematik Behandlung in al-Ġazālīs Werke *„Šifāʾ al-ġalīl"*und *„Iḥīyāʾ ʿulūm ad-dīn*". Hier beziehe ich mich ausschließlich auf *al-Mustaṣfā.*

24 Vgl. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā …,* S. 294f.

25 Vgl. ebd., S. 288.

26 Vgl. ʿAlī, Muḥammad, Muḥammad ʿAbd al-ʿĀṭī: *al-Maqāṣid aš-šarʿīya wa-āṯāruhā fī al-fiqh al-islāmī*. Kairo 2007, S. 193.

27 Vgl. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā …,* S. 288.

28 Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Laḫmī aš-Šāṭibī al-Ġarnāṭī, bekannt als aš-Šāṭibī. Er wurde etwa 730/1328 in Ġarnāṭa geboren und war ein malikitischer Gelehrter. Zu seinen wichtigsten veröffentlichten Werken zählt u.a.: „*al-Iʿtiṣām*"; „*al-Muwāfaqāt*", „*al-Ifadāt wa-l-inšaʾāt*", sowie weitere Werke, jedoch nicht veröffentlicht über die arabische Grammatik wie: *„Uṣūl an-naḥū", „Šarḥ al-alfīya".* Vgl. ausführlich dazu: ar-Raysūnī, *Naẓarīyat al-maqāṣid…,* S. 107-124.

29 Vgl. Nekroumi: Koraninterpretation*…,* S. 163f. und ʿIzz ad-Dīn: *al-Maqāṣid al-ʿāmma…,* S. 56f.

30 Nach al-Ġazālīs Darstellung lauten sie folgendermaßen: Schutz der Religion, des Lebens, der Vernunft, der Nachkommenschaft und des Eigentums. Aš-Šāṭibī stellt sie hingegen wie folgt dar: Schutz der Religion, des Lebens, des Nachwuchses, des Eigentums und schließlich den Schutz der Vernunft. Dabei ist für ihn der Schutz der Vernunft nicht vorrangig wie bei al-Ġazālī. Vgl. Aš-Šāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhim b. Musā: *al-Muwāfaqāt*. Āl Sulaymān, Abū ʿUbayda

Mašhūr b. Ḥassan (Hg.), al-Ḫubar/Saudi-Arabien 1997, B. 2, S. 20 und al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā ....,* B. 1, S. 287.

31 Vgl. aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt*, B. 2, S. 7f.

32 Ebd., S. 8.

33 Vgl. ebd., S. 8f.

34 Ausführlich dazu vgl. aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt,* B. 2, S. 21f., 31 und 38.

35 Vgl. ebd., S. 32.

36 Vgl. ebd., S. 33.

37 Vgl. ʿIzz ad-Dīn: *al-Maqāṣid al-ʿāmma…,* S. 44.

38 Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. ʿĀšūr, ein malikitischer Rechtsgelehrter, ist in Tunesien 1879 geboren und aufgewachsen. Er studierte an der Zaytūna-Universität in Tunesien und lehrte später an derselben Universität islamisches Recht, Philosophie und Logik. Er verfasste umfangreiche Werke im Bereich der Koran-, Rechts- und Sprachwissenschaft wie z. B.: „*at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*“, „*at-Taūḍīḥ wa-t-taṣḥīḥ*“, „*Uṣūl an-niẓām al-iǧtimāʿī fī al-islām*“ und „*al -Waqf wa-āṯaruhu fī al-islām*“ und „*Uṣūl al-inšāʾ wa-l-ḫiṭāba*“. Vgl. Ibn ʿĀšūr , Muḥammad aṭ-Ṭāhir: *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmīya.* Kairo 2009, S. 237f.

39 Vgl. Ibn ʿĀšūr: *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmīya*, S. 7.

40 Vgl. ar-Raysūnī, Aḥmad: *Muḥaḍarāt fī maqāṣid aš-šarīʿa,* Kairo 2009, S. 94.

41 Das Werk erschien 1946 in Tunesien und ist in drei Kapitel unterteilt. Im ersten Kapitel befasst sich Ibn ʿĀšūr mit der Darlegung der Beweise dafür, dass die Scharia mit ihren Vorschriften bestimmte Ziele verfolgt. Zudem stellt er die Notwendigkeit des Wissens über die Hauptziele der Scharia für einen Rechtsgelehrten heraus. Im zweiten Kapitel thematisiert er die Hauptziele der Scharia, indem er sie u.a. in allgemeine (*maqāṣid ʿāmma*) und besondere (*maqāṣid ḫāṣa*) unterteilt. Im letzten Kapitel führt er eine Reihe von praktischen Fallbeispielen auf und behandelt sie im Lichte der Scharia. Vgl. Ibn ʿĀšūr : *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmīya*.

42 Vgl. ar-Raysūnī: *Muḥāḍarāt fī maqāṣid aš-šarīʿa*, S. 94.

43 Vgl. Ibn ʿĀšūr : *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmīya*, S. 60f.

44 Vgl. ebd., S. 65f.

45 Vgl. ebd., S. 68 und 106.

46 Vgl. ebd., S. 86.

47 Vgl. ebd., S. 89.

48 Im Folgenden beziehe ich mich insb. auf die eigene Darstellung al-Qaraḍāwīs in seinem dreibändigen Werk: al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Ibn al-qarya wa al-kuttāb. Malāmiḥ sīra wa-masīra*. Kairo (2. Aufl. 2006, 2008, 2009, B. 1-3).

49 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Ibn al-qarya…,* B. 1, S. 105f. und Dabā, Ḥassan ʿAlī: *al-Qaraḍāwī wa-ḏākirat al-ayām*. Kairo 2004, S. 42 und 50.

50 Vgl.: al-Qaraḍāwī: *Ibn al-qarya…,* B. 1, S. 126.

51 Vgl. Skovgaard-Petersen: Global Mufti*…,* S. 30.

52 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Ibn al-qarya…,* B. 1, S. 184 sowie Skovgaard-Petersen: Global Mufti*…,* S. 31.

53 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Ibn al-qarya…,* B. 1, S. 163f. Al-Qaraḍāwī versteht sich auch als Dichter. Von seiner Jugendzeit an verfasste er Gedichte und Dramen. Zu seinen berühmtesten Dramen zählt: *ʿĀlim wa-ṭāġiya: Saʿīd b. Ǧubayīr wa-l-ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf.* Vgl. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik*…,* S. 46.

54 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Ibn al-qarya…,* B. 1, S. 160f.

55 Al-Qaraḍāwīs Darstellung zufolge hörte er in seinem allerersten Jahr in Ṭanṭā Ḥasan al-Bannā anlässlich der Auswanderung (*hiǧra*) des Propheten sprechen und war von ihm so tief beeindruckt, dass er seine Rede seit jenem Tag noch auswendig kann. Jedoch gelang es al-Qaraḍāwī nicht, in diesem Jahr in die Muslimbruderschaft einzutreten. Trotzdem hielt er sich seitdem für ein Mitglied der Muslimbruderschaft. Vgl. ebd., S. 159f und 178.

56 Vgl. ebd., S. 335-339.

57 Vgl. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik*…,* S. 39f.

58 Vgl. Gräf, Bettina: Yūsuf al-Qaraḍāwī. Das Erlaubte und Verbotene im Islam, in: Amirpur, Katajun/Ammann, Ludwig (Hg.): Der Islam am

Wendepunkt. Konservative und liberale Reformer einer Weltreligion. Freiburg i.Br 2006, S. 110 und Skovgaard-Petersen/Gräf: Global Mufti..., S. 4.

59 Ende der 1990er Jahren schloss al-Qaraḍāwī seine zweite Ehe mit einer Algerierin, mit der er keine weiteren Kinder hat. Aus seiner ersten Ehe hat er drei Söhne und vier Töchter sowie elf Enkelkinder. Vgl. Dabā: *al-Qaraḍāwī wa-ḏākirat...,* S. 44f. und Gräf/ Skovgaard-Petersen: Global Mufti..., S. 3.

60 Vgl. Gräf/Skovgaard-Petersoen: Global Mufti..., S. 251ff. und al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Naḥnu wa-l-ġarb. Asʾila šāʾika wa-ağwiba ḥāsima,* Kairo 2006, S. 206.

61 Vgl. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik..., S. 46.

62 Vgl. Gräf: Medien-Fatwas..., S. 120 und Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht..., S. 46f.

63 Die Seite war anfangs in Englisch und Arabisch abrufbar, jedoch ist sie seit 2001 nur in Arabisch gestaltet. Vgl. Gräf, Bettina: Sheikh Yūsuf al-Qaraḍāwī in Cyberspace, in: Die Welt des Islam 2005, Vol. 47, No. 3-4., S. 408.

64 Vgl. ebd., S. 407.

65 Vgl. http://www.qaradawi.net/home.html (Zugriff am: 17.10.11).

66 Ausführlich dazu vgl. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik..., S. 44f.

67 Vgl. Gräf: Medien-Fatwas..., S. 102.

68 Vgl. Gräf/Skovgaard-Petersen: Global Mufti..., S. 1.

69 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Ibn al-qarya...,* B. 2, S. 201ff. und 411.

70 Vgl. ebd., B. 1, S. 415 und 435.

71 Vgl. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik…, S. 52.

72 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Fī fiqh al-aqallīyāt...,* S. 12f.

73 Vgl.al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Šarīʿat al-islām ṣāliḥa li-t-taṭbīq fī kull zamān wa -makān*. Kairo 1997, S. 5, 11 und 75, al-Qaraḍāwī: *Madḫal li-dirāsat aš-šarīʿa...,* S. 21f.

74 Vgl. al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Mūǧibāt taġiyyir al-fatwā fī ʿaṣrinā*, Kairo 2011, S. 14.

75 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Šarīʿat al-islām ṣāliḥa...*, S. 42f. und Wenzel-Teuber: Islamische Ethik..., S. 49.

76 Zu dem Thema „islamisches Erwachen“ verfasste al-Qaraḍāwī u.a.: *„aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya baina al-ǧuḥūd wa-taṭaruf“, „aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya wa-humūm al-waṭan al-ʿarabī“ und „aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya min al-murāhaqa ilā ar-rušd*“. Vgl. al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Fiqh al-wasaṭīya al-islāmīya wa-t-taǧdīd. Maʿālim wa-manārāt.* Kairo 2010, S. 30.

77 Vgl. al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya wa-humūm al-waṭan al-ʿarabī wa-l-islāmī*. Kairo 1997, S. 37.

78 Al-Qaraḍāwī, der sich als in dieser Denkrichtung führend bezeichnen lässt, hat mit Unterstützung des Staates Katar im Jahre 2008 das al-Qaraḍāwīs *wasaṭīya*-Zentrum *(Markaz al-Qaraḍāwī li-l-wasaṭīya wa-at-taǧdīd)* in Doha gegründet. Das erste *wasaṭīya*-Zentrum *(Al-Markaz al-ʿālamī li-l-wasaṭīya)* wurde in Kuwait ebenfalls unter Beteiligung al-Qaraḍāwīs ins Leben gerufen. Vgl. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht..., S. 42f. und Gräf: Medien-Fatwas..., S. 134-157.

79 Al-Qaraḍāwī erklärt hier nicht weiter, welche diese *aḥkām taʿabbudīya* sind. Es sei hier exemplarisch erwähnt die Bewegungsarten und die Zahl des Niederwerfens beim Gebet sowie die Festlegung der Fastenzeit im Ramadan. Vgl. al-Qaraḍāwī: *Madḫal li-dirāsat aš-šarīʿa...,* S. 53 und Nekroumi: Koraninterpretation…, S. 162.

80 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Dirāsa fī fiqh al-maqāṣid...,* S. 19f.

81 *„Al-ġāiyāt allatī tahdif ilayha an-nuṣūṣ min al-awāmir wa-n-nawāhī wa-l-ibāḥāt, wa-tasʿā al-aḥkām al-ǧuzʾīya ilā taḥqīqha fī ḥayāt al-mukallafīn, afrād*[an] *wa-usar*[an] *wa-ǧamāʿāt*[in] *wa-ummat*[an]*.“*al-Qaraḍāwī: *Dirāsa fī fiqh al-maqāṣid...,* S. 20.

82 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Madḫal li-dirāsat aš-šarīʿa...,* S. 53.

83 Vgl. ebd., S. 58f.

84 Vgl. al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *as-Sunna maṣdar*[an] *li-l-maʿrifa wa-l-ḥaḍāra*, Kairo 2002, S. 232.

85 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Dirāsa fī fiqh al-maqāṣid…*, S. 21.

86 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Madḫal li-dirāsat aš-šarīʿa…*, S. 55ff.

87 Vgl. ebd., S. 25.

88 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Dirāsa fī fiqh al-maqāṣid…*, S. 25.

89 Vgl. ebd., S. 27f.

90 Vgl. Ibn ʿĀšūr: *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmīya*, S. 91.

91 Vgl. ar-Raysūnī, Aḥmad: *Yūsuf al-Qaraḍāwī faqīh al-maqāṣid*, in: *Yūsuf al-Qaraḍāwī, kalimāt fī takrīmih wa-buḥuṯ fī fikrih wa-fiqhih*. Kairo 2004, S. 119f.

92 Vgl. ar-Raysūnī: *Naẓarīyat al-maqāṣid…*, S. 63.

93 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Dirāsa fī fiqh al-maqāṣid…*, S. 28. und ders.: *Madḫal li-dirāsat aš-šarīʿa…*, S. 68f.

94 Al-Qaraḍāwī verweist auf sein Buch „*al-ʿAql wa-l-ʿilm fī al-qurʾān al-karīm*" („Die Vernunft und das Wissen im edlen Koran"), wo er das Thema ausführlich behandelt. Vgl. al-Qaraḍāwī: *Dirāsa fī fiqh al-maqāṣid…*, S. 29f.

95 Auf diese wird hier wegen des Umfanges kurz eingegangen. Die ersten fünf Ziele beschreibt al-Qaraḍāwī mit dem gleichen Attribut „*ṣāliḥ*", was soviel wie „rechtschaffen, gütig oder rechtgläubig" bedeutet. Ausführlich dazu siehe al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Madḫal li-maʿrifat al-islām*. Kairo 1995, S. 191-288.

96 Vgl. ebd.

97 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Dirāsa fī fiqh al-maqāṣid…*, S. 27.

98 Ausführlich dazu vgl. al-Bannā, Ḥasan: *Maǧmūʿat rasāʾil al-imām aš-šahīd Ḥassan al-Bannā*, Kairo o. J., S. 192f.

99 Vgl. ebd., S. 13f.

100 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Fī fiqh al-aqallīyāt…*, S 12.

101 Vgl. ebd., S. 14f.

102 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Madḫal li-dirāsat aš-šarīʿa…*, S. 74.

103 Vgl. ebd., S. 76.

104 Vgl. Kassāb, Akram: *al-Qaraḍāwī, murtakazāt daʿwatih wa-ǧabahātuh ad-daʿwīya*, Kairo 2007, S. 9.

105 Vgl. Qaraḍāwī, Yūsuf: *Taisīr al-fiqh li-l-muslim al-muʿāṣir fī ḍauʾ al-qurʾān wa-s-sunna*, Kairo 2008, S. 30 und 34.

106 *Ǧaʿfarīya* ist der arab. Begriff für die größte schiitische Glaubensrichtung, die Zwölfer-Schia. Sie gilt als die dominierende Rechtsschule der Schiiten. Die Bezeichnung ‚*ǧaʿfarīya*' geht auf den 6. Imam Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq zurück. *Zaidīya* ist eine frühe Abspaltung der Schiiten, die als die Fünfer- Schia bekannt ist. Sie geht auf den Imam Zaid b. ʿAlī zurück und verfügt über eine eigene Rechtsschule, die vor allem im Jemen verwurzelt ist. *Ibāḍīya* ist eine islamische Glaubensrichtung, die weder der schiitischen noch der sunnitischen Richtung nahe steht, sondern der einzig übrig gebliebene Zweig der *Ḫawāriǧ* ist, die hauptsächlich im Oman verbreitet ist. Ihre Rechtsschule ist auf Ǧābir b. Zaid zurückzuführen. *Ẓāhirīya* ist eine sunnitische Rechtsschule, die auf den Gelehrten Dāwūd b. ʿAlī aẓ-Ẓāhirī zurückgeht. Sie hält sich in erster Linie an den wortwörtlichen Sinn der islamischen Quellen. Vgl. Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart, München 2005, zu Ǧaʿ*farīya* S. 70-86; zu *Zaidīya* S. 86-89 zu *Ibāḍīya* S. 713-716 und zu *Ẓāhirīya* vgl. al-Qaraḍāwī: *Dirāsa fī fiqh al-maqāṣid…*, S. 39f.

107 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Fī fiqh al-aqallīyāt…*, S. 58.

108 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Madḫal li-dirāsat aš-šarīʿa…*, S. 74f.

109 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Fī fiqh al-aqallīyāt…*, S 176 und 179.

110 Vgl. ebd., S. 154.

111 Dazu verfasste er seine Abhandlung „Zinsen der Banken sind der verbotene Wucher" (*fawāʾid al-bunūk hiyā ar-ribā al-ḥarām*), erschienen 1994 in Kairo.

112 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Fī fiqh al-aqallīyāt…*, S. 155.

113 Vgl. ebd., S. 167 und 177.

114 Vgl. ebd., S. 164f. und 176.

115 „[…] *aḍ-ḍarūrāt tubīḥu l-maḥẓūrāt*." Ebd., S. 176.

116 Vgl. ebd., S. 178.

117 Vgl. ebd., S. 158.

118 Vgl. ebd., S. 176 und 158.

119 „*[al-Islām] laisa ġill*^{un} *fī aʿnāqihim wa-lā-qaid*^{un} *bi-arǧulihim.*" Ebd., S. 35.

Farshid Delshad*

Mystik und Sufismus, eine Frage der Authentizität

Ein historisch-vergleichender Abriss zur Etymologie, Semantik und Entwicklungsgeschichte einer morgenländischen Weltanschauung[1]

Abstract

The History of Islamic Mysticism and Sufism can be undoubtedly characterized as one of the most captivating research topics among the Oriental Studies in Europe and generally in the West. Simultaneously the aforementioned item might be considered as a very controversial issue within the corpus of Islamic writings and their Occidental receptions since the inception of Sufism per se. A probably long existing dichotomous outlook concerning the study of Islamic Mysticism in the West has lead gradually but steadily through the history to the different visions toward this ascetic school of thought; one may observe here an academically less-distanced one, in which the researcher has approximately been absorbed by his subject matter, and an almost critical view of scholar towards the study subject. The predominately christologically inclined approach in regards to the Islamic Mysticism and Sufism behalf on Western Orientalists has successively influenced the view of academic world while defining the elements of Islamic Mysticism. This method had subsequently hidden an important necessity, that is the inevitableness of a profound historical-comparative investigation a propos mutual impacts of Occidental and Islamic Mysticism with particular consideration of Jewish Cabbalism and Christian Mysticism of Middle Ages as well as the influence of Zoroastrianism and Manichaeism on the early Sufism which could be defined as the missing links in the arena of Islamic studies on Sufism in Europe and elsewhere. With regards to this issue a historical intermingling and identifying of Sufism with the Christian Mysticism – initiated by some European scholars – has lead furthermore to a conceptual misunderstanding whereby the Islamic Mysticism has frequently been explored within the cultural context of Christian Mysticism. A further complexity concerning the Sufism refers to the root of the word ṣūfī. The classical philological debates – explored by Muslim lexicographers and grammarians as well as those argumentations of Western Orientalists – regarding the etymology of this lexeme have sustained till contemporary times, followed by a numerous number of works focusing on the genesis of the term ṣūfī. Among the potential etymons particularly five words (viz. ṣaff ‘row’, ‘degree’ ṣafā ‘purity’ ‘clairvoyance’, ṣūf ‘wool’, ‘goat hair’ and sofia ‘wisdom’) demonstrate the most prevalent lexemes from which the term ṣūfī could be hypothetically derived. Between the listed words the term ṣūf has won a general popularity and that not only behalf on classical Muslim philologists but also within the modern Islamic and Western scholars. The mentioned etymology though cannot be considered as a definite solution for the root of the word ṣūfī, that’s why a historical-comparative approach undertaken in this paper tries to

* Farshid Delshad (geb. 1972) ist promovierter Orientalist und Sprachwissenschaftler. Er studierte Iranistik, Semitistik und Altorientalistik (MA Iran), Historisch-Vergleichende Sprachwissenschaft und Kaukasiologie (PhD Russland, Georgien) sowie Indogermanistik, Auslandgermanistik und Orientalische Sprachwissenschaft (MA / Dr. phil. Deutschland) und unterrichtete an den Hochschulen im Iran, in Russland, Georgien, in den USA und in der Schweiz Sprachen und Kuluturen des Vorderen Orients. Farshid Delshad ist zurzeit als Sprachdozent und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Orientalischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg tätig.

elucidate which of aforementioned lexemes could be regarded as a semantically, etymologically and culturally appropriate source for the frequently discussed word of ṣūfī. In the last chapter of this essay a question has been raised regarding the ideological and doctrinal difference between the two lexemes Ṣūfīsm and ʿErfān 'gnosis' and subsequently between Ṣūfī and ʿĀref. The discussed theme shows that on account of the historical and socio-political developments of Shiite -Islamic theology – particularly underwent in Iran – these two terms cannot be regarded as absolute synonyms. Nevertheless the ideological and theosophical divergences between Ṣūfīsm and ʿErfān seem to be less elucidated by the European scholars, that's why the specification of this difference builds the final focus in this paper.

Einleitung

In der Geschichte der abendländischen Orientalistik und präziser der Islamwissenschaft existiert vermutlich keine andere Thematik, die von westlichen Experten mit einer derart großen Faszination bzw. mit einem vergleichbaren Erkenntnis- und Forschungsinteresse untersucht worden wäre, wie die islamische Mystik und der Ṣūfīsmus, was unter anderem mit der Fülle an schriftlichen Quellen zusammenhängen mag. Innerhalb der islamischen Geistesgeschichte entspricht die Zahl der im islamischen Raum verfassten klassischen arabischen und persischen Schriften zur Mystik und zum Ṣūfīsmus in etwa der der theologischen und philosophischen Werke im Allgemeinen. Die Beschäftigung mit Mystik und Ṣūfīsmus scheint aber – vermutlich aufgrund ihrer Essenz und ihrer Beziehung zur Esoterik und Transzendenz – in der Forschergemeinschaft zu einer gegensätzlichen, nahezu dichotomen Einstellung gegenüber dem Untersuchungsgegenstand geführt zu haben. Die Forschungsergebnisse in diesem Bereich – hier sei überwiegend auf die deutschsprachigen Werke Bezug genommen – zeichnen sich überwiegend durch zwei Vorgehensweisen aus: einerseits eine fast distanzlose, von Faszination geprägte Methode, bei der der Forschende beinahe zum Objekt seiner Forschung wurde, wie etwa bei Annemarie SCHIMMEL[2] und Christoph BÜRGEL[3] (u. a. in Anlehnung an Seyed Hossein NASRI et al.)[4], andererseits eine partiell ablehnende Haltung gegenüber dem Untersuchungsgegenstand, wie sie bei Forschern wie Tilman NAGEL[5] und Hans-Peter RADDATZ[6] zu beobachten ist. Diese gegensätzlichen Verhaltensweisen sind jedoch nicht der eigentliche Schwerpunkt des vorliegenden Artikels, sie weisen jedoch auf ein wichtiges Phänomen innerhalb der Ṣūfīsmus-Forschung im deutschsprachigen Raum hin.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Ṣūfīsmus ist keine einfache, da diese Disziplin – im Gegensatz zu Bereichen wie islamische Religionsgeschichte, islamisches Recht und Jurisprudenz, islamische Philosophie und sogar Koranexegese – Phänomene zu erforschen versucht, bei denen sich die westlichen Forscher nicht auf ein ihnen vertrautes kulturgeschichtliches Gerüst im Okzident stützen können, dem sie ihr 'Basiswissen' zu entnehmen vermögen. Der Ṣūfīsmus beschäftigt sich des Weiteren mit Domänen, deren Erforschung aus verschiedenen Gründen nicht immer im Rahmen einfacher Vergleiche erfolgen kann. Mit Vergleichen sind hier vor allem die von Orientalisten und westlichen Theologen zum Teil unternommenen Versuche gemeint, die Genesis, die Konzeption und die Weltanschauung des Ṣūfīsmus im Kontext der Entwicklung abendländischer bzw. christlicher Theologie und Mystik zu betrachten und zu bewerten[7], und nicht etwa wünschenswerte historisch-vergleichende Studien zu den möglichen Einflussquellen und Bezugselementen des Ṣūfīsmus wie das kabbalistische Judentum, die christliche bzw. buddhistischen Mystik oder der Zoroastrismus und der Manichäismus. Eine solche komparatistische Untersuchung würde zweifelsohne neue Erkenntnisse erbringen, die zu einem vertieften Verständnis des Ṣūfīsmus und seiner Entstehungsgeschichte beitragen würde.

Ein weiterer Aspekt, der die Forschungsresultate der islamischen Mystik und des Ṣūfīsmus maßgeblich beeinflusst hat, betrifft die inadäquate – jedoch seit geraumer Zeit fest situierte – Gleichsetzung der beiden Termini *Ṣūfīsmus* und *Mystik/ Gnostik* als identische geistesgeschichtliche Phänomene, welche vermutlich auf einer falschen Rezeption bzw. Fehlinterpretation dieser Begriffe beruht. Wäh-

rend in den islamisch geprägten Ländern, vor allem im Vorderen Orient und besonders im Iran, eine durch die Entwicklungs- und Kulturgeschichte bedingte klare Differenzierung zwischen den beiden Begriffen existiert, scheint diese semantische und weltanschauliche grundlegende Unterscheidung innerhalb der westlichen Forschungsgeschichte wenig Beachtung gefunden zu haben. An dieser Stelle soll deshalb – allerdings nur in Ansätzen und ohne Anspruch auf Vollständigkeit – versucht werden, die semantische und kulturgeschichtliche Bedeutung dieser beiden Termini und deren Ausprägungen innerhalb der traditionellen islamischen Geistesgeschichte zu erläutern.

Das deutsche Wort *Mystik* bzw. weitere indoeuropäische Varianten (mysticism, mystique/mysticisme, misticismo et al.) griechischer Herkunft (> μυστικός *mystikós* *'geheimnisvoll') für die Beschreibung der ṣūfīschen Tradition bzw. der islamischen 'Mystik' scheinen keine adäquaten Synonyme für den Begriff Ṣūfīsmus zu sein. Die Gründe für diese Fehlidentifikation sind kulturgeschichtlicher, semantischer und philologischer Natur.

Der Terminus *Mystik*, der in seiner substantivischen Form erst im 17. Jahrhundert seinen Weg in den deutschen Sprachgebrauch gefunden hat, geht – wie bereits angedeutet – auf das altgriechische *mystikós* zurück, was wiederum ein Derivat des Verbs μυέειν (*myéein*) darstellt, welches als ursprünglich 'einweihen' bzw. 'beginnen' zu deuten ist. Die Wortwurzel μύειν (*mýein*) ist allerdings als 'sich schließen' zu übersetzen; ein Verbstamm, der oft im Zusammenhang mit Lippen- bzw. Augenschließen und demzufolge in der Bedeutung von 'schweigen' verwendet wurde.[8] Diese Darstelllung ist allerdings keine neue Erkenntnis und wurde von westlichen Philologen und Orientalisten oft vermerkt[9]; sie ist aber für die Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte der Ṣūfīsmus-Forschung im westlichen Raum von Relevanz. Der Terminus *Mystik* bzw. *Mystizismus* wurde ohne Bedenken von deutschsprachigen Forschern (u. a. von Annemarie SCHIMMEL) wohlwollend akzeptiert, erläutert und als eine zutreffende Übersetzung für die Beschreibung des Wesens des Ṣūfīsmus verwendet.[10] Dieser 'Kompromiss' wurde allgemein akzeptiert, aber er 'orientalisierte' zugleich einen Begriff, der in seiner Essenz wenig mit dem zu tun hatte, was der Ṣūfīsmus als Teil der islamischen Geistesgeschichte zu implizieren vermochte. Im hellenistischen Sprachgebrauch symbolisierte das Wort *mystérion* eine Art gottesdienstliches, teilweise pantheistisches – wohlgemerkt *nicht* monotheistisches – Feiern bestimmter sakraler Geheimkulte, wodurch die zeremoniellen Rituale *mystischer* Natur vollzogen wurden.[11]

Tatsache ist jedoch, dass der lateinische Begriff *mysterium* als die Transkription bzw. lautgetreue Wiedergabe des griechischen μυστήριον (*mystérion*) – was als Geheimnis zu verstehen ist – ein viel größeres semantisches Gewicht in der deutschen und anderen europäischen Sprachen gewonnen hat, als seine ursprüngliche griechische Semantik im Sinne von 'Einweihen' bzw. 'Schweigen' implizierte. Das Wort *Mysterium* bezog sich in europäischen Sprachen u. a. auch auf eine Art Geheimlehre bzw. einen Geheimkult. Die neutestamentarischen Stellen in griechischer Fassung, an denen der Begriff *mystérion* und seine Derivate vorkommen, beziehen sich überwiegend auf die verborgene bzw. geheimnisvolle Soteriologie Gottes,[12] d. h. den Heilsplan, den Gott durch seine Anthropomorphisierung im Körper Jesu Christi durch seinen Tod und dann seine Wiederauferstehung verwirklicht. Die katholischen Kirchenväter und Theologen aber substituierten ungefähr im zweiten Jahrhundert[13] das griechische *mystérion/mysterium*, das bereits latinisiert worden war – aber vermutlich für das kirchliche Dogma keine ausreichende theologische Konnotation aufwies – durch das lateinische *sacramentum.*[14] So betrachtet ersetzte das lateinische *sacramentum* den griechischen Terminus *mysterium*, anhand dessen dann die sieben christlichen 'Riten' im orthodoxen sowie im katholischen Sinne, d. h. Taufe, Myronsalbung (oder Firmung), Eucharistie, Beichte, Ehe, Weihe und Krankensalbung bezeichnet bzw. erläutert wurden. Das lateinische Wort *mysterium* blieb jedoch – vor allem im deutschen außerbiblischen Sprachgebrauch – in einem 'enttheologisierten' Bedeutungskontext, oft mit negativen bzw. pejorativen Konnotationen erhalten, und wurde z. B. zur Beschreibung der Geheimlehre von Zauberern, Hexen, Magiern, Häretikern und sogar bösen Wichten verwendet.[15]

Der Begriff *Mystik* (<μυστικός *mystikós*), der sich im 17. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum verbreitete, erlangte – im Gegensatz zum Lexem *mysterium* – dank der Etablierung von christlichen Mystikorden im westlichen Raum im religiösen Kontext und im Allgemeinen an positiver theologischer Bedeutung. Das 17. Jahrhundert war auch die bedeutende Ära der Begegnung der ersten deutschen – und allgemein westlichen – Orientalisten mit der islamischen 'Mystik'. Die deutschsprachigen Islamforscher mussten für die Beschreibung der spirituellen Seite der 'mohammedanischen' Religion nicht lange nach Definitionen suchen, denn es war mehr oder weniger naheliegend, dass die esoterische Lehre der Ṣūfīs als islamische *Mystik* bzw. islamischer *Mystizismus* bezeichnet wurde; ein Phänomen, das sich auch in anderen europäischen Ländern beobachten lässt. Diese Übertragung brachte in einer nachvollziehbaren Dynamik nicht nur die Etikettierung des Ṣūfīsmus als sogenannte islamische *Mystik* bzw. islamische *Mystizismus* mit sich, sondern auch das mit diesen Begriffen verbundene westliche Gedankengut und die kulturgeschichtliche Auffassung und Wahrnehmung der christlichen Mystik als Voraussetzung für das Verstehen der morgenländischen Theosophie.[16] Die Tatsache jedoch, dass der Terminus *Mystik* allein aufgrund seiner semantischen und soziokulturellen Entwicklung im westlich-christlichen Raum keine wirklich passende Lehnübersetzung für die islamische Ṣūfī-Lehre darstellte, stand – soweit die vorhanden Studienmaterialien bezeugen – kaum zur Diskussion.

Die ursprünglichen arabischen und persischen Begriffe, die dann von europäischen Forschern in ihre Sprachen übersetzt wurden, haben aber – wenig überraschend – mit dem Wort *Mystik*, *Mystizismus* und ihren europäischen Kognaten weder semantische noch inhaltliche Gemeinsamkeiten. Bei der Betrachtung der arabisch- und persischsprachigen Quellen zum Thema Ṣūfīsmus fallen jedem Forscher zwei fest situierte Wörter auf, die für den Begriff *Mystik, Mystizismus*, *Mystiker* et al. als Grundlage gedient haben: *Taṣawwuf* und *ʿErfān.*

Ein kurzer etymologisch-semantischer Streifzug soll die oben dargestellte Ansicht näher erläutern und einige Ungereimtheiten bezüglich der Bedeutung dieser Begriffe und deren Fehlleitung bzw. Fehlinterpretation in westlichen Sprachen diskutieren.

Das Wort *taṣawwuf* تَصَوّف, selbst ein arabischer Neologismus, wie folgend erläutert wird, bezieht sich als Substantiv einer Stammesmodifikation auf die viel diskutierte Wortwurzel **sawf* bzw. **ṣūf*, der seitens persischer und arabischer Philologen sowohl in der klassischen Periode als auch in der Gegenwart allerlei Bedeutungen volksetymologischer und fremdsprachiger Natur zugeschrieben worden sind. Der Begriff Ṣūfī wurde von Beginn an zur Bezeichnung muslimischer Esoteriker und Asketen verwendet, in diesem Punkt waren und sind sich alle klassischen und traditionellen sowie modernen Sprachgelehrten und Ṣūfīsmus-Experten einig. Streitig blieb und bleibt weiterhin jedoch die Herkunft des Wortes. Der Terminus *ṣūf* bzw. *ṣawf* صوف, dessen adjektivische Form *ṣūfī* und weitere Derivate *taṣawwuf* 'Ṣūfīsmus', *mutiṣawwif* 'Ṣūfī', *mutiṣawwifa* (Pl.) 'Ṣūfīs', die ihren Weg auch in die nichtorientalischen Sprachen gefunden haben, wurde vorwiegend auf fünf Arten etymologisiert und erläutert. Die eigentliche Problematik bezüglich dieser Onomastik und der etymologischen Untersuchungen liegt jedoch darin, dass die meisten Gelehrten, die sich mit dieser Thematik auseinandergesetzt haben, keine über das Arabische bzw. Persische hinausgehenden philologischen Forschungen durchgeführt haben, und somit wurde die Herkunft des Wortes *ṣūfī* überwiegend im Rahmen dieser beiden Sprachen gesucht und diskutiert. Alle diese Deutungsversuche sind in klassischen arabischen und persischen Quellen, ein kritisches Summarium derer im Folgenden vorgestellt wird, wiederholt dokumentiert.

I. *Ṣuffah* (pers. *Ṣoffeh)*

Die erste und sehr populäre Auslegung verbindet das Wort *ṣūfī* mit dem Begriff *ṣuffah*. 'Sofa, Veranda'. Die Rechtfertigung für diese Bezeichnung bezieht sich u. a. auf die Erklärung von ʿAlī ibn Oṯmān Huǧwīrī (gest. 1077 n. Chr.) einem persischsprachigen Ṣūfī aus der Gegend von Ġazna/Ghazna (heute Afghanistan)

in seinem berühmten Werk *Kašf al-Maḥǧūb* (Enthüllung des Verborgenen), in dem er behauptet, der Terminus *ṣūfī* sei eine Ableitung von dem arabischen Lexem *ṣuffah* (صُفَّه)'Sofa', 'Sitzplatz aus Stein', 'Veranda'. Der Begriff *Ahl-i Ṣuffah* oder *Aṣḥāb al-Ṣuffah* (die Sofa-Gefolgschaft), dem der Terminus *ṣūfī* entnommen worden sein soll, bezeichnet, wie vermutet wird, die ersten Gefährten des Propheten Muḥammad, die nach der Übersiedlung nach Medina in Begleitung des Propheten ihr Hab und Gut in Mekka – ihrer ursprünglichen Heimatstadt – hinter sich ließen und deshalb in der für sie noch fremden Stadt in einem fast obdachlosen Zustand lebten, sodass sie sich oft in der Nähe von Moscheen und Veranden von Gebäuden und religiösen Orten aufhielten. Laut muslimischen Historiographen soll sich in der Nähe der 'Moschee des Propheten' (arab. *Masǧīd al-Nabī*) eine Veranda bzw. ein Sofa befunden haben, wo sich die ersten Asketen, also *Aṣḥāb al-Ṣuffah*, schon zurzeit des Propheten versammelten.[17] Muḥammad, der in Medina selber als Einwanderer galt, nahm sie offenbar gegen die Vorwürfe der Medinenser in Schutz und befahl unter anderem seiner Gemeinschaft die Lebensweise dieser mittellosen Asketen zu respektieren und sie nicht zu stören.[18] Etymologisch betrachtet erklärt Huǧwīrī diese Namensgebung in ähnlicher Weise und postuliert, dass man die Ṣūfīs so bezeichnete, da sich die ersten Ṣūfīs vor den Eingängen und Türen der Moscheen bzw. Tempel und Klausurstätten versammelten, wo sich oft ein *ṣuffah* (Sofa bzw. eine Veranda) befand, und sie deshalb später als *Aṣḥāb al-Ṣuffah* 'Die Sofa-Gefolgschaft' bekannt wurden:

> 'Man nennt diese Gruppe (*ṭāyefeh*) deshalb Ṣūfīs, weil sie sich auf die *Aṣḥāb-e* Ṣoffeh berufen. […] und es ist bekannt, dass der Prophet zwischen Salmān und Būẕar-e Ġaffārī eine Brüderschaft geschlossen hatte. Und diese beiden Gefährten waren von den führenden Vorläufern der *Aṣḥāb-e Ṣoffeh* und galten als Herrscher der verborgenen Weisheit.'[19]

Unter den Theologen und Traktatenverfassern des früheren Mittelalters vertritt des Weiteren Šeyḫ ʿOmar Šahāb al-Dīn Sohrewardī (gest. 1234 n. Chr.) aus Ḫwārazm/Choresmien (Zentralasien: Usbekistan/Turkmenistan), einer der Mitbegründer des Ṣūfī-Ordens *Sohrewardī*, in seiner ṣūfīschen Schrift *ʿAwārif al-Maʿārif* (Die namhaften Gnostiker) die gleiche Position:

> 'Und einige sind der Meinung, dass man diese Gruppe deshalb als Ṣūfīs bezeichnet, weil ihre Versammlungen und Veranstaltungen Ähnlichkeiten aufweisen mit denen der *Aṣḥāb al-Ṣuffah*. Und sie waren an der Zahl 400 Seelen, die keine Bleibe, kein Anwesen, kein Eigentum und keine Länder besaßen, und ihre Nahrung bestand nur aus Dattelsteinen, an denen sie saugten, um ihren Hunger zu stillen. Sie verbrachten jede Nacht in Einhaltung von Gebeten und Gottesverehrung. Und wegen ihnen sprach Allāh zu seinem Gesandten – Friede sei mit ihm – warnend: *'Und weise nicht diejenigen ab, die morgens und abends ihren Herrn anrufen im Begehren nach* Seinem *Angesicht!'* [6:52]. So berichtete ʿAbdullāh ʿAbbās – Friede sei mit ihm – dass eines Tages der Gesandte Gottes – Friede sei mit ihm – neben den *Ahl al-Ṣuffah* gestanden und ihre äußere Erscheinung beobachtete habe, wie sie aufgrund der Askese und der Anstrengung des ständigen Gottesdienstes schwach und unterernährt geworden waren, und dann betrachtete er ihre Inneres, das mit Zufriedenheit, Ergebenheit, Bescheidenheit und Gottesfurcht ausgestattet war, dann segnete und lobte er sie.'[20]

Auch wenn die prophetischen Überlieferungen diesbezüglich ein verhältnismäßig zentrales Gewicht innerhalb der hagiographischen Narrationen und Ṣūfī-Erzählungen einnehmen, konnte sich diese historische Erklärung – mit dem Legitimationsversuch, die Zuschreibung so archaisch wie möglich und demzufolge authentisch zu gestalten – unter den Gelehrten nicht ausreichend etablieren. Sie wurde seitens mehrerer muslimischer Theologen und Philologen, unter anderem Abū al-Qāsim Qušayrī (gest. 1074 n. Chr.), die diese Erläuterung aufgrund ety-

mologischer Ungereimtheiten kritisierten, bestritten. Qušayrī bemerkt in seinem für die islamische Theologie bedeutenden Referenzwerk *Risāla fī ʿilm al-taṣwwuf* 'Traktat über den Ṣūfīsmus':

> 'Wenn einer behaupten würde, dieses Wort [*ṣūfī*] wäre aus dem Begriff *ṣūffah*, als Bezeichnung für die Veranda der Moschee des Propheten (*Masǧid al-Nabī*) abgeleitet, so wäre diese Ansicht abzulehnen, denn man kann die Form *ṣūfī* aus dem Wort *ṣuffa* philologisch nicht derivieren.'[21]

Diese Zuschreibung sei demzufolge – so Qušayrī – eine Bezeichnung inhaltlicher Natur, und zwar aufgrund der Lebens- und Verhaltensweise der ersten muslimischen Asketen, und sei mit dem Wort *ṣuffah* nicht in Verbindung zu bringen.[22] Diese Erklärung darf auch aus morphologischer Sicht als plausibel erachtet werden, zumal die Wortwurzel *ṢFFH – selbst ein Lehngut aus dem Aramäischen צפא/ פא ש(*ṣipa* / *šāfa* 'Matte, Fußmatte, Auslegware'[23]) – im Arabischen das Derivat *ṣūfī* nicht generieren kann.[24]

Unter den gegenwärtigen Ṣūfīsmus-Forschern konstatiert auch ʿAbbās Moḥammadīyān, Professor für Ṣūfīsmus an der Teheraner Universität, dass eine solche Ableitung aus etymologischer Sicht zwar falsch sei, aber diese Attribuierung zu den von den Ṣūfīs selbst deklarierten Erläuterungen zu ihrer Namensgebung gehöre:

> Auch wenn die Ṣūfīs diese auf islamischen Prinzipien beruhenden Meinung zur Untermauerung ihrer Glaubensphilosophie und deren Fundamente unterstützen und damit legitimieren wollen, dass der Ṣūfīsmus (*taṣawwof*) von den *Ahl-e Ṣoffeh*, d. h. den engen Vertrauten des Propheten, ererbt worden sei, und demzufolge die Ṣūfīs die wahren Nachfolger jener Gefährten seien, so scheint diese Interpretation in keiner Hinsicht mit morphologischen und syntaktischen Regeln vereinbar zu sein. Im Falle einer solchen Ableitung, d. h. *ṣuffah* > *ṣūfī*, sollte das Derivat nicht *ṣūfī* heißen, sondern ṣafīy (صَفىٌّ). Abgesehen davon muss hier angemerkt werden, dass die Situation der *Ahl-e Ṣoffeh*, auf der die Ṣūfīs beharren, ein aus der Not heraus entstandener und damit vorübergehender Zustand war, der vor allem mit der wirtschaftlichen Lage der Muslime in jener Zeit zusammenhing. Dieser blieb – wie die Geschichte bezeugt hat – kein Dauerzustand, und die sogenannten *Ahl-e Ṣoffeh* gaben nach der Verbesserung ihrer ökonomischen Lage diesen Status der Obdachlosigkeit auf und damit auch diesen *ṣoffeh* (d. h. Versammlungsort). Daher kann das Festhalten an einem provisorischen Zustand nicht als Voraussetzung für die Namensgebung einer Ṣūfī-Tradition fungieren.'[25]

Eine weitere Überlegung bleibt jedoch erwähnenswert. Hinter dieser Auslegung verbirgt sich höchstwahrscheinlich eine Anlehnung an eine Philosophie und Glaubenslehre griechischen Ursprungs, die den früheren muslimischen Denkern seit langem bekannt war, und zwar die stoische Philosophie bzw. die Stoiker. Die iranischen und arabischen Gelehrten nannten diese Philosophen *Rawāqīyūn* (< *rawāq* 'Veranda', 'Haube', *Rawāqī*: die Leute der Veranda), was eine präzise Lehnübersetzung des griechischen στοὰ (*stoà* 'Vorhalle') darstellt. Der Begründer der stoischen Philosophie, Zenon von Kition (gest. 261 v. Chr.), ist eine in arabo-persischen philosophischen und theologischen Schriften oft zitierte Figur. Die islamische Rezeptionsgeschichte der okzidentalen Philosophie und die Übersetzungstradition griechischer Werke philosophischer Natur bezeugen, dass das stoische Gedankengut den frühislamischen Gelehrten wie Fārābī (gest. 950 n. Chr.), Avicenna (gest. 1037 n. Chr.) und Bīrūnī (gest. 1048 n. Chr.) nicht fremd gewesen ist.[26] Die Tatsache, dass die Stoiker ihre philosophischen Diskussionen und Lehrtätigkeiten in der Vorhalle der Agora (der Athener Marktplatz) aufnahmen, könnte durchaus den ersten Gedankenanstoß in Hinblick auf die Rekonstruktion eines dem griechischen Stoizismus ähnlichen Konzepts in der islami-

schen Welt gegeben haben, das später in *Aṣḥāb al-Ṣuffa* umgeschrieben wurde, quasi ein orientalisches Spiegelbild der Athener Stoa. Diese Hypothese erklärt natürlich in keiner Weise die Etymologie und die Herkunft des Wortes *ṣūfī*, sie könnte jedoch den Ursprung des Begriffs *Aṣḥāb al-Ṣuffa* verdeutlichen, für den außer hagiographischen Schriften mythischer Natur und mündlichen Überlieferungen ohne solide Basis keine weiteren Belege vorhanden sind, und der die Existenz einer solchen Gefolgschaft in der frühislamischen Ära in irgendeiner Form beweisen könnte. Die Ṣūfīs selbst haben sich nie in aller Deutlichkeit als Nachfolger der *Aṣḥāb al-Ṣuffa* bezeichnet. Es sind vor allem die Ṣūfī-Erzählungen und hagiographischen Werke über die Ṣūfīs, die versucht haben diese Individuen mit *Aṣḥāb al-Ṣuffa* in Verbindung zu bringen; eine Gefolgschaft, deren historische Authentizität jedoch nicht bewiesen ist. Bemerkenswert ist jedoch der Kerngedanke der ṣūfīschen Lebensweise bezüglich der Gelassenheit (*hudūʾ*), Genügsamkeit (*qināʿa*) Körperbeherrschung (*riʿāyat al-nafs*), Seelenruhe (*ṯibāt al-rūḥ*) und der Einheit mit dem Universum (*waḥdat al-wuǧūd*), welcher der stoischen Philosophielehre mit ihrer Konzentration auf die Wiedererkennung des Platzes des Individuums in der Weltordnung, die Bestrebung nach Weisheit und emotionaler Selbstbeherrschung erstaunlich nahekommen.[27] Daher kann die Definition *Aṣḥāb al-Ṣuffa* als eine Rezeption bzw. Reflexion der stoischen Philosophie im islamischen Orient interpretiert werden, die später als eine der möglichen Erklärungen für die Herkunft des Wortes *ṣūfī* diente.

II. *Ṣafā*

Die zweite Erklärung für die Namensgebung der Ṣūfīs befindet sich ebenso im *Kašf al-Maḥǧūb*, der zufolge das Word *ṣūfī* als ein Derivat des Wortes *ṣafā* (>صفا SFY) ‘Reinheit’ zu verstehen ist, womit die innere Lauterkeit dieser muslimischen Asketen symbolisch zum Ausdruck gebracht werden sollte. Diese ist auch die Beschreibung, auf die Huǧwīrī seinen Prolog zu weiteren Erläuterungen zu den Ṣūfīs und deren Eigenschaften aufbaut.[28] Das Wort *ṣafā* impliziert des Weiteren den sich an dem zoroastrischen Konzept des Dualismus orientierenden Kampf zwischen zwei Wichten, wobei der Bösewicht bei Huǧwīrī als *keder* ‘Trübheit’ bzw. ‘Unreinheit’ den Gegensatz von *ṣafā* symbolisiert. *Ṣafā* als die immanente Eigenschaft des Ṣūfī steht für alle Tugenden, die die Aufrichtigkeit, innere Reinheit, Klarheit im Geist und im Handeln und die Ehrlichkeit repräsentieren:

> ‘Denn *ṣafā* hat zwei Dimensionen: einen Haupt- und einen Nebenaspekt. Der Hauptaspekt ist die Trennung des Herzens von allem, was fremd ist, und der Nebenaspekt bezeichnet die Befreiung des Herzens von der untreuen materiellen Welt. […] und ich sagte, dass *ṣafā* (Reinheit) den Gegensatz von *keder* (Trübheit, Unreinheit) darstellt. Und der Ṣūfī ist jener, der die Grenze der Unreinheit zur Erlangung der Reinheit überschreitet.’[29]

Die Ṣūfīs selbst beharren oft auf dieser Eigenschaft, die als Voraussetzung für das Bestreiten des Gotteswegs (*ṭarīqa*) gilt, und damit verfügt diese Beschreibung über eine beträchtliche Zahl von schriftlichen Vermächtnissen der Ṣūfīs, die diese Definition als eine geeignete Darstellung ihrer inneren Eigenschaften erachtet haben. Nichtsdestoweniger scheint diese Ableitung – vor allem aus wortgeschichtlicher Sicht – keine allgemeingültige Legitimation erlangt zu haben. Hier sind es wiederum zum großen Teil die traditionellen Philologen, die sich oft auf die Erläuterung von Qušayrī beziehen, der in seinem Traktat eine etymologische Ableitung des Wortes *ṣūfī* aus *ṣafā* (Reinheit) für unmöglich hält:

> ‘Und falls einer behaupten würde, das Wort *ṣūfī* wäre eine Ableitung von *ṣafā*, so muss man konstatieren, dass diese Form aus philologischer Sicht mit dem Wort *ṣūfī* nicht vereinbar ist. […] Diese Beschreibungen sind auf Äußerlichkeiten aufgebaut und beziehen sich auf die wortwörtliche Bedeutung, dabei ist diese Gruppe [d. h. Ṣūfīs] zu bekannt, als

dass man versuchen sollte, sie durch ihre Äußerlichkeiten zu definieren.’[30]

Offensichtlich ist, dass diese Definition einen überwiegend inhaltlichen Erklärungsversuch darstellt, der mit dem Wort *ṣūfī* keinen etymologischen Zusammenhang hat. Diese Ansicht kann auch den oben aufgeführten Zitaten deutlich entnommen werden. Die Betonung auf *ṣafā* wird – wie die unten aufgeführten Verse zeigen – auch von Ṣūfī-Dichtern selbst für die Beschreibung der inneren Eigenschaften dieser Individuen verwendet:

Ḥāfeẓ:
‘Ḥāfeẓ geht in die Schenkengasse (*kūy-e meykadeh*) stets aufrichtigen Herzens, wie die Ṣūfīs (*ṣīfīyān*) in ihr Kloster reinen Gewissens (*ṣafā*).’[31]

Rūmī:
‘Der Ṣūfī ist der Reinheitssuchende (*ṣafā-ğū*) und schätzt seine Zeit und verpasst keinen einzigen Augenblick so wie seine Väter.’[32]

ʿAṭṭār:
‘Wir sind Ṣūfīs der Veranda der Reinheit (*ṣoffeh-ye ṣafā*), befreit von unserem Ego und vereint mit Gott.’[33]

Beispiele für eine solche Darstellung sind sowohl in der persischen als auch arabischen Literatur zahlreich, sagen jedoch wenig über die Form und die Geschichte des Wortes aus, weshalb sich auch die Rezeptionen in diesem Zusammenhang mehrheitlich auf die Semantik des Begriffs *ṣafā*, d. h. ‘Reinheit’, konzentrieren und nicht auf eine etymologische Erklärung des Terminus *ṣūfī*.

III. *Ṣaff*

Der dritte Versuch das Wort *ṣūfī* zu erläutern verbindet diesen Begriff mit dem arabischen Lexem *ṣaff*, welches als ‘Reihe’ bzw. ‘Schlange’ zu verstehen ist, und aufgrund dessen die Ṣūfīs als Individuen beschrieben werden, die in ihrer Bestrebung nach der absoluten Wahrheit (*ḥaqq*) in der ersten Linie, im ersten Rang bzw. an vorderster Front (*ṣaff al-awwal*) stehen. Da die Ṣūfīs in ihrer kontemplativen Art und ihrem Glauben die Sitten und Bräuche der islamischen Glaubenslehre strengstens aufrechterhielten, sahen sie sich in der Hierarchie zu den anderen Gläubigen näher bei Gott. Diese Erklärung wurde wiederholt von Qušayrī abgelehnt, da er der Meinung war, dass solch eine Ableitung den philologischen Strukturen des Wortes *ṣūfī* nicht gerecht werde, und dass man die Eigenschaften der Ṣūfīs nicht bloß anhand einer solch einfachen Beschreibung erläutern könne.[34] Tatsächlich sollte im Falle einer entsprechenden Ableitung das Derivat von *ṣaff* (صَفّ) ‘Reihe’ als attributive Form *ṣaffī* (صَفّی) ‘in der vordersten Reihe stehend’ lauten, und nicht *ṣūfī*. Diese Definition lässt sich in den Werken der Ṣūfīs selbst selten antreffen und wird eher als Symbol für die Zustandsbeschreibung des Individuums in seiner Nähe zu Gott und zur Wahrheit verwendet.

IV. *Ṣūf*

Die vierte und die mehr oder weniger allgemeingültigste Erklärung für das Wort ṣūfī sieht die Wurzel dieses Begriffs in dem arabischen Lexem *ṣūf* ‘Wolle’, ‘Ziegenhaar’.[35] Diese Etymologisierung wird nicht nur von den traditionellen Philologen im islamischen Orient vertreten, sie wird auch seitens der westlichen Ṣūfīsmus-Forscher als eine akzeptable Erläuterung und die adäquateste Namensgebung erachtet. Diese Definition besagt, dass die frühislamischen Asketen, da sie oft ein Wollgewand aus Ziegenhaar bzw. roher Schafwolle (*ṣūf*) trugen, das aus diesem Grund unbequem und unangenehm war, Ṣūfīs genannt wurden, was eine attributive Form des Wortes *ṣūf* ‘Wolle’ darstellt. Das Tragen von Wollge-

wändern (arab. *muraqqaʿ*) symbolisierte eine Art Selbstkasteiung, durch die der Körper litt und die Seele bzw. der Geist befreit werden sollten. Diese Ṣūfī-Tracht wies des Weiteren auf die Gefahren des diesseitigen Lebens und der materiellen Welt hin, in der der Körper die ephemere Zeit des Daseins genießt, hingegen die Seele zu leiden hat. Auch hier gilt die Überlieferung von Huǧwīrī als eine der ersten und wichtigsten Referenzen für die Legitimation der Namensgebung:

> 'Wisse, dass das geflickte Gewand (*labs-e moraqqaʿe*) die Kleidung der Ṣūfīs ausmacht. Und das geflickte Gewand ist eine prophetische Tradition (*sunnat*), denn der Gesandte Gottes – Friede sei mit ihm – offenbarte: 'Tragt Wollgewänder (*Lubas-i al-ṣūf*) und ihr werdet die Süße des Glaubens in euren Herzen finden.' Und der Gesandte Gottes – Friede sei mit ihm – sagte zu ʿĀyešah: 'Entsorge die Kleider nicht, bis sie nicht einen Zustand erreicht haben, in dem du sie mit Flicken versiehst.' Und einer der Gefährten des Propheten – der Friede Gottes sei mit ihm – berichtete: 'Der Gesandte Gottes – Friede sei mit ihm – trug ein Wollgewand und ritt auf einem Esel.'[36]

Natürlich liefert Huǧwīrī zahlreiche weitere Berichte von Heiligen und den ersten Esoterikern und Asketen aus der frühislamischen Ära, die alle entweder selbst Wollgewänder trugen oder das Tragen einer solchen Kleidung befürworteten. Wiederum ist der klassische Gegner dieser Auffassung Qušayrī, der insistiert, dass das bloße Tragen von Wollgewändern für die Namensgebung dieser Gemeinschaft nicht genüge, und dass man eine solche geistige Elite nicht durch ihr Äußeres definieren solle.[37] Nichtsdestoweniger scheint diese Zuschreibung nicht nur für die Mehrheit der klassischen Forscher, sondern auch für die Ṣūfīs selbst plausibel zu sein. Trotz kontroverser Meinungen bezüglich der Authentizität dieser Etymologie sind sich die meisten Forscher der traditionellen Periode – aber auch die der modernen Zeit – einig, dass alle weiteren Erläuterungen dieser Zuschreibung semantisch und morphologisch unterlegen sind. Die Tatsache, dass die Derivation des Adjektivs *ṣūfī* aus *ṣūf* worttechnisch möglich ist, und die Realität, dass viele muslimische Asketen in der Tat ein Wollgewand oder eine ähnliche Bekleidung trugen, waren die wichtigsten Gründe dafür, diese Etymologie für glaubwürdig zu erklären.[38] In fast allen klassischen und modernen Werken des islamischen Orients zum Thema Ṣūfīsmus folgen ähnliche Erklärungen. Die Durchsicht einiger der bedeutendsten arabisch- und persischsprachigen Schriften zur Etymologie des Wortes *ṣūfī*[39] zeigt, dass die nachfolgenden Forscher nach der Aufzählung der möglichen Ursprungsquellen, d. h. *saff*, *ṣafā*, *ṣuffah* und *ṣūf*, abschließend zu dem Resultat kommen, dass Letztere vom etymologischen Standpunkt aus die allgemeingültigste und vor allem legitimste Herkunft des Wortes *ṣūfī* darstellt. Weshalb diese Erklärung unter allen anderen etymologischen Versuchen eine so große Popularität genießt, mag vor allem an zwei Aspekten liegen. Einerseits scheiterten alle anderen Erklärungen dabei, das Lexem *ṣūfī* philologisch und lautgeschichtlich von *saff*, *ṣafā* und *ṣuffah* abzuleiten, während das Wort *ṣūf* eine morphologisch betrachtet zufriedenstellende Lösung bot. Andererseits untermauerte eine Reihe von prophetischen Überlieferungen und Ṣūfī-Erzählungen die Annahme, dass die Gefährten des Propheten und demzufolge auch die ersten Asketen ähnliche Gewänder trugen. Die Tatsache aber, dass die attributive Derivation des Wortes *ṣūfī* (d. h. *ṣūf*+ *-ī* {*ī-nisba*: 'Zugehörigkeit'}) aus dem Wort *ṣūf* 'Ziegenhaar', 'Wolle' semantisch nicht als 'Wollgewandtragender', sondern etwa als 'wollig', 'flauschig', 'zur Wolle gehörend' zu deuten ist, schien offensichtlich keinem der Gelehrten und der Philologen befremdlich bzw. unlogisch zu sein.[40] So wurde das Wort *ṣūfī* semantisch als 'Träger eines Wollkleidungstückes' bzw. 'eines Gewandes aus Ziegenhaar' interpretiert. Unerklärlich bleibt jedoch, dass in keinem der bekannten arabischen Lexika der klassischen oder modernen Periode ein Versuch unternommen wurde, für eine solche adjektivische Konstruktion Analoga bzw. ähnliche Beispiele als Beleg aufzuführen; eine traditionelle Methode, die sonst oft bei der Erklärung von Wörtern sicherer oder unsicherer Herkunft angewendet wird. Nichtsdestoweniger etablierte sich diese Etymologie bereits im neunten Jahrhundert n. Chr.

(3. Jh. nach Ḥiğra) und spätere Lexikographen beziehen sich häufig auf diese Interpretation. Dennoch bleibt hier eine fünfte Möglichkeit offen, die nicht ganz außer Acht gelassen werden darf, zumal semantische und morphologische Perspektiven bei dieser Etymologie einiges zu bedenken geben.

V. Sofia (sophia)

Der fünfte und damit letzte etymologische Versuch führt den Begriff *ṣūfī* auf das altgriechische Lexem σοφία (*sofia*) 'Wissen', 'Weisheit' zurück, also eine Transkription des griechischen Wortes in arabischer Schrift, die auf das intuitive Wissen und die Gelehrsamkeit dieser Individuen hinweisen soll. Der erste klassische Autor, der dieser Etymologie zubilligte, ist kein geringerer als der persische Universalgelehrte, Philosoph, Astrologe und Historiker Abū Reyḥān Bīrūnī (gest. 1048 n. Chr. in Ġazna, Afghanistan), der in seinem Werk über Indien '*Fī Taḥqīq mā li-l-Hind*' diese Meinung vertritt:

> 'Die Ṣūfīs (*ṣūfīyyah*) sind in der Tat Philosophen (*ḥukamāʾ*), denn *sūf* 'سوف' heißt auf Griechisch *filosofía* und Philosoph ist jener, welcher der Freund der Weisheit ist; und als sich im Islam eine Gefolgschaft bildete, die philosophische Ansichten vertrat, so nannten sie sich selbst *sūfī* 'سوفى', und da einige dieses Wort und dessen Etymologie nicht kannten, so brachten sie diesen Begriff mit *Aṣḥāb al-Ṣuffah* in Zusammenhang. Später wurde dieses Wort irrtümlicherweise umgeschrieben und so dachten einige, dass dieses *ṣūf* 'صوف' sei, was wortwörtlich Ziegenhaar bedeutet.'[41]

Diese Darstellung wurde von nachfolgenden Historiographen und Literaten oft kritisiert und galt als eine nicht legitimierte und befremdliche Ableitung. Unter den westlichen Forschern haben sich u. a. Louis MASSIGNON, Theodor NÖLDEKE und Edward BROWN für die Etymologie *ṣūf* 'Wolle' (siehe oben die Variante IV) entschieden und darauf hingewiesen, dass die Wiedergabe des griechischen '**s**' (σ) im Arabischen aus phonologischer Sicht nie durch *ṣād* 'ص' sondern konsequent durch *sīn* 'س' erfolgt ist. Beispiele dafür seien die griechischen Lexeme φιλοσοφία (*filosofía*) oder φιλόσοφος (*filósofos*), die im Arabischen in der Form *falsafeh* bzw. *falsafah* 'فلسفه' und *fīlsūf* 'فيلسوف' mit *sīn* und nicht etwa mit *ṣād* transkribiert worden sind. Daher könne das Word *ṣūfī* 'صوفى' nicht die Wiedergabe des griechischen σοφία sein, denn eine solche Transkription hätte als *sūfī* 'سوفى' übertragen werden müssen und nicht als *ṣūfī* 'صوفى' mit *ṣād*.[42] In seinem bereits im Jahre 1894 veröffentlichten Aufsatz 'Ṣûfî' konstatiert Nöldeke:

> 'Wir haben keine Spur davon, dass das Wort *σοφός* sich in Asien über die Länder griechischer Zunge hinaus verbreitet habe: weder das Spät-hebräische, noch irgend ein aramäischer Dialect scheint es zu kennen, während *φιλόσοφος* und selbst *σοφιστής* ihnen ganz geläufig sind. Ein altgriechisches Wort, das dem Aramäischen fremd ist, darf man aber kaum im Arabischen suchen.'[43]

Dass das Wort σοφός den arabischen Philologen bzw. arabischsprechenden Gelehrten durchaus bekannt war, lässt sich Bīrūnīs Zitat zweifellos entnehmen. Die Frage bleibt offen, ob sie dieses Lehnwort auch lexikalisiert bzw. in ihren schriftlichen Vermächtnissen festgehalten haben. In diesem Fall müsste in sämtlichen klassischen theologischen und philosophischen Schriften jener Periode nach diesem Begriff gesucht werden, was wohl von Nöldeke nicht beabsichtigt war. Des Weiteren scheint seine These bezüglich der Ausgeschlossenheit einer direkten Entlehnung von altgriechischen Wörtern durch das Arabische etwas gewagt zu sein. Es ist weitgehend gerechtfertigt, dass ein beträchtliches Korpus von Lehnwörtern griechischer Herkunft und philosophisch-theologischen Inhalts via andere semitische Sprachen ihren Weg in das klassische Arabisch gefunden hat, aber einer direkten Entlehnung einiger – wenn auch nicht zahlreicher – grie-

chischer Termini durch eine lange Übersetzungs- und Rezeptionstradition spätantiker Werke der Griechen von muslimischen Gelehrten lässt NÖLDEKES Meinung überdenken.[44]

Der Plausibilität der von NÖLDEKE postulierten Ansicht bezüglich der Etymologie des Wortes *ṣūfī* steht des Weiteren ein interpretatives Missverständnis im Wege. Auch wenn diese Erklärung durch renommierte klassische und moderne Ṣūfīsmus-Experten vertreten wird, scheint die Auslegung von Bīrūnī seitens der Gelehrten und Forscher nicht richtig erfasst oder beachtet worden zu sein, denn Bīrūnī als einem bewanderten Philologen war durchaus bewusst, dass die Wiedergabe des griechischen Wortes σοφία '*sofía*' im Arabischen bzw. im Persischen nicht *ṣūfī* ' صوفی', sondern *sūfī* 'سوفی' hieße. Diese Erklärung lässt sich auch dem oben aufgeführten Zitat in aller Deutlichkeit entnehmen. Er führt aber weiter aus, dass es sich bei der Schreibweise des Wortes *sūfī* سوفی mit *ṣād*, d. h. *ṣūfī* صوفی, um eine graphemische Verwechslung handelt, ein Phänomen, das in der arabischen Schrift aus phonetischer Sicht durchaus nachvollziehbar ist, zumal es sich hier bei der Wiedergabe des altgriechischen Lexems *sofía* nicht etwa um den Streit der Differenz zwischen dem **ṣ** 'ص' und **s** 'س' handelt, sondern um die Semantik und die Applikation des Wortes im arabischen Sprachgebrauch. Erstaunlich und völlig ungerechtfertigt bleibt hier die Tatsache, dass keiner der klassischen oder modernen Forscher – nicht einmal der unvergleichliche Semitist Theodor Nöldeke – den zweiten Teil der kurzen, aber überaus brillanten und vor allem aufschlussreichen Erläuterung Bīrūnīs zitiert, geschweige denn dazu Stellung genommen haben. Denn Bīrunīs Verdeutlichung – […] später wurde dieses Wort [d. h. *sūfī*] irrtümlicherweise umgeschrieben und so dachten einige, dass dieses *ṣūf* sei, was wortwörtlich Ziegenhaar bedeutet – lässt keinen Zweifel übrig, dass wir hier mit einem Konsonantenvertausch (**s** > **ṣ**) zu hadern haben. Die Tatsache, dass die Wiedergabe des griechischen **σ** '**s**' im Arabischen immer durch **s** erfolgt ist, hinderte die arabisch- bzw. persischsprachigen Grammatiker bzw. Gelehrten nicht daran, dieses in ihrer Sprache befremdliche Wort, nämlich *sūfī*, für das keine kulturgeschichtliche Semantik existierte, in eine ihnen vertraute Form – in diesem Fall in *ṣūfī* – umzuwandeln, für die dann post quem allerlei etymologische Erklärungen wie *ṣūf* 'Wolle', 'Ziegenhaar', *ṣuffa* 'Sofa', *ṣafā* 'Reinheit' und *ṣaff* 'Reihe' erschaffen bzw. herangezogen werden konnten. Die Arabisierung fremdsprachiger Wörter war in der klassischen Ära ein bekanntes Phänomen, für das die arabischen Philologen oft keine linguistische Legitimation benötigten. Ein kursorischer Blick auf die arabischen Lexika der klassischen Periode mit partiell obskuren Etymologien für lateinische, griechische, hebräische und persische Lehnwörter würde sogar jeden Laien davon überzeugen, dass die traditionellen Lexikographen des arabischen Raums keine Schwierigkeiten damit hatten, für jedes Lehngut eine arabische Erklärung volksetymologischer Natur zu kreieren, die dann von nachfolgenden Philologen und Grammatikern kritiklos übernommen wurde. Teilweise hatte es gereicht wenn ein einzelner Eintrag als von einem klassischen Lexikographen oder Gelehrten bestätigt belegt wurde, gefolgt von einem langen Bericht mit umständlichen Zitaten, oft mit dem Initialwort '*qāla*' (d. h. sagte) X bzw. Y, und der Überlieferung des Gesagten um die Etymologie eines Wortes – mehrheitlich kritiklos – zu legitimieren. Der Terminus *istiʿrāb* 'Arabisierung' war schon in der frühislamischen Ära ein fest situiertes Konstrukt, anhand dessen eine Reihe von Lehnübersetzungen philosophischen, theologischen und literarischen Inhalts morphologisch und phonetisch nicht nur dem Arabischen angepasst, sondern zum Teil ganz umgeschrieben und als genuin arabische Wörter lexikalisiert wurden. Über die soziokulturellen und politischen Beweggründe dieses Sprachpatriotismus im arabischen Raum muss hier jedoch nicht diskutiert werden, denn dies war und ist den klassischen sowie modernen Linguisten bekannt. Daher stand nach Erachten des Verfassers zur damaligen Zeit einer Konvertierung von *sūfī* in *ṣūfī* aus morphologischer und semantischer Sicht nichts im Wege. Die Tatsache aber, dass ein hellenistischer Begriff paganen Kulturerbes der islamischen asketischen Tradition als Grundlage dienen sollte, schien und scheint bei den muslimischen Gelehrten nicht erwünscht gewesen zu sein, weshalb dieser Etymologie von Anfang an vehementer Kritik ausgesetzt worden war. Semantisch, kulturgeschichtlich und essenziell

betrachtet scheint jedoch diese Bezeichnung die plausibelste Erklärung für das Wort *ṣūfī* zu sein. Eine kursorische Studie der hellenistisch-islamischen Kulturbegegnungen, als die griechische Geistesgeschichte einen massiven Einfluss der auf die theosophische Schule der Illuminationisten wie Fārābī, Avicenna, Ġazālī und Ibn ʿArabī ausübte, insbesondere in der Periode, als die ersten Ṣūfī-Orden zu entstehen begannen, spricht für eine solche Entlehnung, die vor allem aus dem semantischen Aspekt der ṣūfīschen Tradition der islamischen Erkenntnistheorie über Gotteserfahrung und Transzendenz sehr nahekommt. Der Terminus *sofía* bzw. σοφός *sofós* ‘weise’, ‘kundig’, ‘bewandert’ bezeichnet genau das, was die Ṣūfīs in ihrer Selbstinterpretation und in der Darstellung ihrer Lebensphilosophie und Glaubenslehre zu erklären versuchten. Überall in der klassischen arabisch-persischen Literatur, wo die Begriffe *ṣūfī* und *taṣawwuf* anzutreffen sind, lassen sich auf theoretischer Ebene diese Termini durch die griechischen *sofós* und *sofía* substituieren bzw. erklären. Hingegen lässt sich eine philosophische und philologische Verbindung dieser arabisierten Begriffe mit *Sofa*, *Reinheit*, *Reihe* und *Wolle* kaum rechtfertigen.

Ein weiterer ausschlaggebender Faktor für diese Erklärung darf innerhalb des philosophischen Korpus der hellenistischen Denker gesucht werden. Die altgriechischen Philosophen – vor allem Platon – nannten mit Bezugnahme auf die persischen Gelehrten des mazaistischen Gedankenguts diese Glaubensphilosophie, d. h. den Mazdaismus bzw. Zoroastrismus, *sofía* und die iranischen Philosophen der gnostischen Weltanschauung als σοφώτατος *sofótatos* ‘die Weisesten’. In einem imaginären Dialog zwischen Alkibiades und Sokrates konstatiert der erste, dass er über seine eigene Unkenntnis hinsichtlich des politischen Wissens nicht allzu besorgt sei, denn alle anderen athenischen Politiker (Staatsmänner) seien ebensolche ‘Ignoranten’. Daraufhin erinnert Sokrates Alkibiades daran, dass seine echten Rivalen die Könige von Sparta bzw. Persien seien und unterrichtet ihn in einer relativ langatmigen Unterredung über die kontemplative Erziehung, die glorifizierte Macht, den unvergleichlichen Reichtum und die Weisheit dieser fremden Kulturen bzw. Herrscher, wobei er vier persische Gelehrte eben als ‘die Weisesten’ also *sofótatos* bezeichnet. Überzeugt von Sokrates’ Überredungskunst gibt Alkibiades auf, wodurch auch das dialektische Ziel Sokrates’ bzw. Platons seinen Höhepunkt erreicht.[45] An einer weiteren Stelle des Traktats *Alkibiades* insistiert Platon, dass die Existenz von ‘königlichen Pädagogen’ (βασιλείους παιδαγωγοὺς: *basileíoys paidagogoỳs*), auf die sich der persische Prinz verlässt, eine Notwenigkeit bzw. einen Brauch innerhalb der königlichen Erziehung darstellt. Platon verwendet explizit das (ursprünglich altpersische) Wort *mageían* ‘Magie’ (= μαγείαν<*maguš* ‘Zauberer’) als das geheimnisvolle Wissen der persischen Weisen und beschreibt diejenigen Gelehrten, die dieses Wissen besitzen, u. a. als ‘die Weisesten’ *sofótatos*, die den persischen Prinzen über die Weisheit und die Mysterien des Zarathustra, Sohn Ahura Mazdas (Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου: *Zoroátroy toỹ ʽOromázoy*) instruierten und ihm das beibringen, was einem König würdig ist (διδάσκει δὲ καὶ τὰ βασιλικά: *didáskei dè kaì tà basiliká*)[46].

Nach dieser Ausführung Platons lässt sich kaum daran zweifeln, dass der Begriff *sofía* bzw. *sofós* nicht nur in den griechischen Philosophenkreisen, sondern bekanntlich auch – worauf Bīrūnī zurecht hinweist – unter den arabischen und persischen Gelehrten der klassischen Periode zur Beschreibung orientalischer Weisheit bzw. der Weisen verwendet wurde. Bezugnehmend auf dieselbe Stelle bei Platon sowie auf sein anderes Traktat *Diotima* bietet der deutsche Theologe und Altorientalist Adalbert MERX (1838–1909) in seinem bahnbrechenden, dennoch den Islamforschern wenig bekannten Werk ‘*Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*’ eine ähnliche etymologische Schilderung für das Wort *ṣūfī* und konstatiert, dass Platon mit seinen Ausführungen in der Tat die mystische Weisheit des Orients zu erläutern versucht hatte:

> ‘Zunächst der Name Ṣufi selbst ist aus dem Griechischen *σοφός* entnommen, und stammt nicht von *ṣūf* d. i. Wolle als Name für den Träger eines wollenen Philosophenmantels; denn von *ṣūf* abgeleitet würde Ṣufi einen Wollhändler oder einen Mann von Wolle bedeuten, wie *qutnī*

> baumwollen von *qutn* Baumwolle und *ḥarīrī* von *ḥarīr* einen Seidenhändler und seiden bedeutet, aber nicht einen Träger eines seidenen Kleides. Neben Sufi, dem Weisen, bedeutet *Faqīr* arabisch und *Darwīš* persisch einen Armen, aber man kann privatim ṣufische Anschauungen hegen, ohne sich einem der zahlreichen Derwischorden oder Bettelmönchorden anzuschließen. Einen besonderen Namen wie Mystiker hat man arabisch nicht, das Mysterium selbst nennt man *sirr* und die Herzen der Sufis gelten als die Fundgruben der Mysterien (*maḫzan al-asrār*). Der Sufi ist der *σοφός*, der Philosoph, dem im Gegensatz zum Liebhaber von Meinungen (*φιλόσοφος*) nur das wirkliche Sein als etwas gilt (*αὐτὸ ἕκαστον τὸ ὄν ἀσπαζόμενος* Staat V). Darum nennen sich die Ṣufis auch die Wissenden (*al-ʿārifūn*). […] In dieser platonischen Schilderung des Weisen haben wir sämtliche Züge des Ṣufi und alle Begriffe, aus denen in verschiedenartiger Systematik die ṣufischen Systeme gebaut sind, wiedergefunden. Hier ist die Liebe die Führerin, wie bei jenen *ʿišq* und *muḥabba*, Gott ist der Geliebte (*ḥabīb*), die Liebe ist Raserei (vgl. *maǧnūn*), sie macht trunken (*sakrān*), führt zur Vereinigung (*ittiḥād*, *tawḥīd*), die Seelen tanzen Reigen (*raqaṣ*), hier ist die Weltflucht (*ḫalwat* und *fanāʾ*), hier ist der Leib ein Gefängnis (*ḥabs*), hier Träume, Eingebungen, Stimmen (*ruʿyā, ilhām, ḥāl*), […] hier die Schönheit (*al-ǧamāl*), hier ekstatische Zustände (*ḥāl*) und die Stufen, durch die man zum Schönen aufsteigt, die *maqāmāt*, deren höchste, meist als vierte wie bei Plato gezählte, die volle Erkenntnis ist (*maʿrifat*), die mit der Vernichtung zusammenfällt. Kurz die Substanz der philosophischen Ideen, welche die muslimischen Ṣufis mit dem Islam, die christlichen Mystiker mit ihrer Religion verbunden haben, ist vollständig platonisch, dem Aristotelismus verdanken diese Mystiker nur gewisse formale Hilfsmittel und Ausdrücke.’[47]

Es scheint demzufolge alles andere als befremdlich, dass die muslimischen Asketen diesen Terminus, der bereits im Arabischen bzw. Persischen als Lehnwort etabliert war, für die Definition ihrer Lebensphilosophie und Glaubenslehre verwendeten. Streitig bleibt weiterhin, ob ihnen die Herkunft und das Etymon des Wortes bewusst waren. Aus den schriftlichen Vermächtnissen dieser Periode geht hervor, dass diese Tatsache einigen wenigen Gelehrten, u. a. Bīrūnī, bekannt war. Unter den gegenwärtigen Ṣūfīsmus-Forschern teilt – soweit dieser Frage im Rahmen dieser Studie nachgegangen werden konnte – nur der iranische Gelehrte Ḥasan Ḥasan-Zādeh Āmolī (geb. 1928–) diese unorthodoxe Meinung, dies jedoch ohne eine etymologische Untersuchung vorgenommen zu haben:

> ‘Die Ṣūfī-Gemeinschaften haben hinsichtlich der Ableitung des Wortes *ṣūfī* sehr unterschiedliche Meinungen vertreten. So haben einige dieses Lexem mit *ṣuffah* (Veranda, Sofa), die anderen mit *ṣūf* (Wolle, Haar) usw. in Verbindung gebracht. Die Wahrheit ist aber, dass jene Erklärung, die von dieser Koryphäe [d. h. Bīrūnī] gegeben worden ist, die beste und die verlässlichste Etymologie darstellt.’[48]

Āmolī steht aufgrund der zurzeit unter der geistigen Elite im Iran dominierenden dogmatisch–theologischen Ausrichtungen mit seiner Meinung häufig allein. Nichtsdestoweniger gilt er als einer der bedeutendsten iranischen Gnostiker und genießt ein hohes Ansehen unter den Geistlichen der modernen Ära. In der Domäne der Ṣūfīsmus-Forschung lässt sich kein weiterer Experte finden, der der diskutierten Etymologie nachgegangen ist. Weshalb gerade eine derart reichhaltige geistige Tradition islamischer bzw. iranischer Spiritualität und Theosophie, d. h. der Ṣūfīsmus, statt mit ‘Wissen’ und ‘Weisheit’ – was den Kern dieses kulturgeschichtlichen Phänomens am deutlichsten wiedergibt – durch teilweise unzulängliche Wörter wie *Wolle*, *Reihe* und *Sofa* gedeutet bzw. uminterpretiert wurde, mag vor allem an dem dogmatischen Versuch gelegen haben, der ṣūfīschen Tradition des Islam und seiner geistigen Dimension eine möglichst genuine Färbung zu verleihen. Fakt ist, dass der Begriff *sofía* sowohl phonetisch als auch semantisch der Beschreibung dessen, was der Ṣūfīsmus verkörpert, nä-

herkommt als alle übrigen etymologischen Versuche, dieses Wort mit der arabischen Sprache in Verbindung zu bringen. Unter den klassischen Gelehrten und modernen Ṣūfī-Experten[49] gab und gibt es allerdings einige Philologen, die zwar nicht für einen griechischen, aber auch nicht für einen in der arabischen Sprache verwurzelten Ursprung des Wortes *ṣūfī* plädiert haben. Unter den muslimischen Theologen und Historikern der klassischen Ära spricht sich – neben Bīrūnī – vor allem Qušayrī für die nicht-arabische Herkunft dieses Terminus aus. In seinem Traktat *Risāla* geht er davon aus, dass die Begriffe *ṣūfī* und *taṣawwuf* als Fremdwörter zu verstehen sind:

> ‘Und dieser Name [d. h. *ṣūfī* bzw. *taṣawwuf*] wurde zu einer allgemeinen Bezeichnung für diese Gruppe und man sagt, jener sei ein Ṣūfī (*rağul ṣūfī*) und in der Mehrzahl wurden sie *ṣūfīyya* (Ṣūfīs) genannt. So wurde diese Gefolgschaft als *Mutiṣawwifah* (Ṣūfīs) bezeichnet. Und jeder, der sich anstrengt, um diesen Grad zu erreichen, wird als *Mutiṣawwif* (Ṣūfī) bezeichnet, dessen Mehrzahl *Mutiṣawwifa* ist. Dies aber ist nicht eine Bezeichnung, deren Herkunft in der arabischen Sprache zu finden ist, oder ein Wort, dessen Wurzel im Arabischen belegt werden könnte. Am vernünftigsten ist es, dieses Wort wie viele andere Definitionen als einen Beinamen (*laqab*) zu betrachten.’[50]

Die erste und vermutlich bis anhin die ausführlichste hermeneutische Darstellung der Namensbezeichnung für die Ṣūfīs lässt sich einem bekannten Traktat namens *Al-Lumaʿ* (Sonnenstrahlen) entnehmen, in dem der Verfasser Abū Naṣr Serāğ-e ṭūsī (gest. 988 n. Chr.) für die Rechtfertigung dieser Beschreibung eine für seine Zeit sehr revolutionäre Meinung vertritt:

> ‘Šayḫ berichtete: ‘Einer fragte: ‘Es ist eine Tatsache, dass die Meister der Hadithen (*aṣḥāb al-ḥadīṯ³*) als solche bekannt sind, aber warum werden die Ṣūfīs nicht gemäß ihrem Wissen und ihrer Qualität beschrieben, wie man etwa die Angehörigen der Askese (*ahl-i zuhd*) als Asketen (*zāhid*) und die Gefolgschaft des Vertrauens (*ahl-i tawakkul*) als die Gott Vertrauenden (*mutiwwakil*) und die Leute der Geduld (*ahl-i ṣabr*) als die Geduldigen (*ṣābir*) bezeichnet?’ Ich [d. h. *Šayḫ*] antwortete: ‘Der Grund dafür ist, dass die Ṣūfīs sich nicht mit einem spezifischen Wissen oder einer bloßen Qualität begnügen. Denn die Ṣūfīs sind die Mine allerlei Wissens und der Schatz aller tugendhaften und guten Qualitäten von Beginn an bis heute. Und da die Ṣūfīs über eine solche Vielfalt von Eigenschaften verfügen, ziemt es sich nicht, sie mit einem einzigen Namen zu benennen, und sie haben auch deshalb keinen spezifischen Namen für sich gewählt; weder haben sie einen einzigen Zustand (*ḥāl*) als ihren eigenen definiert, noch eigneten sich nur ein einziges Wissen (*ʿilm*) an. Wenn wir ihnen ständig einen Zustand oder einen Namen zuschreiben oder jeden ihrer geistigen Momente durch einen Zustand oder ein Wissen bzw. eine Tat beschreiben würden, so sind wir gezwungen, sie in jedem sich verändernden Zustand anders zu benennen oder ihnen eine neue Qualität zuzuschreiben, und so etwas ist nicht möglich. Daher haben wir sie [symbolisch] entsprechend ihrer Kleidung beschrieben, denn das Gewand der Ṣūfīs ist die Fortsetzung der prophetischen Tradition und die der Heiligen und Auserwählten, und davon gibt es zahlreiche Überlieferungen. Und als ich die Ṣūfīs durch ihr Gewand beschrieb, stellte ich fest, dass dies ein kurzer, zutreffender und bezeichnender Name ist, der allerlei Wissen, Moral und Tugenden in sich birgt. Siehst du nicht, dass Gott eine Gruppe von Jüngern Jesu Christi, nämlich die Apostel, erwähnt und sie durch ihre Kleidung bezeichnet und sagt: ‘Und als die Jünger (*ḥawārīyūn*) sagten …’ (5/112) und die *Ḥawārīyūn* waren eine Gruppe, die weiße Gewänder trug. Gott beschrieb sie durch ihre Kleidung und nicht durch ein Wissen von den Wissenschaften, eine Tat von den Taten oder einen Zustand von den Zuständen, wofür sie bekannt waren. Meines Erachtens erfolgte die Namensgebung der Ṣūfīs eben auf diese Art und Gott ist gewiss weiser, denn das Tragen von Wollgewändern ist ein prophetischer Brauch sowie der der Aufrichtigen

und Gläubigen.'[51]

Mit dieser Beschreibung wird zum ersten Mal eine unorthodoxe Auslegung der Namenskunde über den Ṣūfīsmus in der klassischen Periode angeboten, die später von vielen muslimischen Historiographen und Hagiographen wie Farīd al-Dīn ʿAṭṭār (gest. 1146 n. Chr.) und Ibn Ḫaldūn[52] (gest. 1406 n. Chr.) usw. übernommen wurde. Dabei stand die fremdsprachige Herkunft des Wortes nicht mehr zur Diskussion. Die moderneren Überlegungen zum Ṣūfīsmus berücksichtigen diese Namensgebung unter einem symbolischen Aspekt und vertreten dennoch die Meinung, dass der Prophet Muḥammad und seine Gefährten in der frühislamischen Ära keine Wollgewänder trugen und diese Etymologie vielmehr ein Element des christlichen Mönchtums darstelle, ein Brauch, der in der islamischen Kulturgeschichte keine Wurzeln hat, sondern eine Art Nachahmung christlicher Askese repräsentiert, die auf den Ṣūfīsmus Einfluss ausgeübt hatte.[53] Eine ebenso traditionelle Ansicht bezüglich des Ursprungs des Wortes *ṣūfī* und der Entstehung der ersten asketischen Gemeinschaften auf dem islamischen Boden wird von dem vielzitierten Historiker und Gelehrten Ibn Taymīyyah vertreten, der zwar keine neuen Erkenntnisse vorlegt, aber auf die Diversität der Meinungen im Zusammenhang mit dem Gebrauch und der Entwicklungsgeschichte der Wörter *ṣūfī* und *taṣawwuf* hinweist:

> 'Das Lexem *ṣūfīyya* war bis zum 3. Jahrhundert nach Ḥiǧra [9. Jh. n. Chr.] nicht bekannt, erst danach wurde dieser Begriff geläufig. Es wird berichtet, dass einige Individuen wie Imām Aḥmad Ḥanbal, Abū Sulaymān Dārānī und andere über dieses Wort diskutiert haben. Unter anderem wurde überliefert, dass Sufyān al-Ṯūrī (al-Ṯawrī) diesen Begriff als Erster verwendete. Die anderen sind der Meinung, Ḥasan al-Baṣrī wäre der Initiator dieses Wortes. Bezüglich der Semantik des Wortes *ṣūfī* gehen die Meinungen auseinander. Einige sind der Ansicht, dieses Lexem sei als ein Beiname zu sehen, wie z. B. Qurayšī [d. h. aus dem Stamm Qurayš], Madanī [d. h. aus der Stadt Media] usw. Die anderen beharren darauf, dass es den *Aṣḥāb al-Ṣuffa* zuzuschreiben sei. Aber diese Meinung ist nicht richtig, denn wenn es so wäre, hätte man die Ṣūfīs *Ṣuffī* genannt. Andere wiederum haben dieses Wort mit *ṣaff* (Reihe) in Verbindung gebracht und die Ṣūfīs als 'die vor Gott in der ersten Reihe Stehenden' bezeichnet. Auch diese Meinung ist falsch, denn in diesem Fall hätten sie *Ṣaffī* geheißen und nicht *Ṣūfī*. Des Weiteren bringen andere dieses Wort mit *ṣafwa* (Reinheit) in Zusammenhang. Auch diese Erklärung ist nicht richtig, denn wenn es so wäre, hätte man sie *Ṣafawī* genannt. Eine weitere Meinung besagt, dieses Wort beziehe sich auf Ṣūfa ibn Bašr ibn Ṭābiḫa, den Namen eines vorislamischen arabischen Stammes, der in alten Zeiten in der Nähe von Mekka lebte und dessen Angehörige als *Nussāk* (die Aufrichtigen) bekannt waren. Obwohl diese Zuweisung aus philologischer Sicht mit dem Wort *ṣūfī* vereinbar ist, scheint sie nicht über genügend Belege zu verfügen, zumal dieses Wort unter den ersten Gefährten und Vertrauten des Propheten nicht bekannt war. Auch diejenigen Ṣūfīs, die sich als solche bezeichneten, hatten nicht die Absicht mit einem vorislamischen *Ǧāhilī*-Stamm assoziiert zu werden, der in der islamischen Ära nicht mehr existierte. Eine populäre Ansicht besagt, dass diesem Wort das Lexem *ṣūf* (Ziegenhaar) zugrunde liegt, und dass die ersten Ṣūfīs in Basra erschienen. […] Abū Šayḫ Iṣfahānī berichtet, dass man ihm gesagt habe: 'Eine Gefolgschaft zieht es vor, Wollgewänder zu tragen.' Daraufhin antwortete Šayḫ: 'Eine Gruppe, die eine solche Kleidung bevorzugt, folgt einem christlichen Brauch, und zwar dem des Jesu, Sohn von Maria, während die Tradition unseres Propheten Muḥammad uns gefälliger ist. Und der Prophet trug Kleidung aus Baumwolle und nicht aus Ziegenhaar (*ṣūf*).' Diese Ṣūfīs wurden vermutlich aufgrund ihrer äußeren Erscheinung als solche bekannt, aber sie waren in ihrer Tradition nicht dazu verpflichtet ein Wollgewand zu tragen und sie begnügten sich auch

> nicht damit, nur bestimmte Kleider anzuziehen. Aber sie taten so, um alle so gleich wie möglich auszusehen.'[54]

Aus historischer Sicht und hagiographischen Schriften zufolge gelten Abū Ḥāšim Ṣūfī (gest. 778 n. Chr.) und Sufyān Ṯūrī (oder al-Ṯawrī gest. 778 n. Chr.) als die ersten Ṣūfīs, die diesen Namen trugen, weil sie eben offenbar Wollgewänder trugen, jedoch sollte ihr Aussehen nicht wortwörtlich interpretiert werden, argumentiert Ibn Taymīyya weiter.[55] Eine Reihe von prophetischen Überlieferungen und klassischen Traktaten zum Ṣūfīsmus zählt dann chronologisch die bekanntesten Derwische und Asketen auf, die durch ihre Lebensweise als die ersten Instanzen für den Ṣūfīsmus gelten und die Grundsteine für die theoretische und praktische islamische Askese gelegt haben.[56] Ihre Lehre und ihre Lebensphilosophie sind jedoch alles andere als ein Mysterium. Auch wenn diesen frühislamischen Asketen außergewöhnliche Kräfte und Wundertaten zugeschrieben wurden, zeichneten sie sich durch ihr konkretes und musterhaftes Verhalten und ihren deutlichen Bezug zu den Grundlagen des islamischen Puritanismus und nicht durch eine Geheimlehre aus, wie die Begriffe *Mystizismus* und *Mystik* implizieren. In dieser Hinsicht scheint das auf dem Lateinischen basierende Wort *Mystiker* eine mehr oder weniger inadäquate Bezeichnung für diese asketischen Individuen und deren Gemeinschaften namens Ṣūfīs zu sein.

Im Zusammenhang mit der Erforschung des Terminus Ṣūfīsmus und dessen historischer Entwicklung lassen sich – wie bereits erwähnt – zwei weitere Begriffe als erklärungswürdig erkennen. Diese vor allem im Persischen und Türkischen weitverbreiteten Termini für den Ṣūfīsmus bzw. Ṣūfī sind *ʿErfān* (عرفان 'Gnostik') und *ʿĀref* (عارف 'Gnostiker'), denen das arabische Stammwort *ʿaraf* (= ʿRF) 'Erkenntnis', 'Wissen' zugrunde liegt. Sowohl im Persischen als auch im Arabischen wird semantisch betrachtet ein klarer Unterschied einerseits zwischen *taṣawwuf* (pers. *taṣawwof*) 'Askese' und *ʿerfān* 'Gnostik' und andererseits zwischen Ṣūfī und ʿĀref 'Gnostiker', 'Mystiker' gemacht. Der Ṣūfī ist ein Asket, der auf praktischer Ebene Ṣūfī-Rituale wie z. B. *ẕikr* 'Gottgedenken', *samāʿ* 'rituellen Tanz und Gesang', *iʿtikāf* 'Resignation, Klausur', *ṣawm* 'Fasten' und weitere Traditionen teilweise sehr rigide aufrechterhält und durchführt. Der Ṣūfī beruft sich somit auf ein asketisches Leben durch seinen Verzicht auf irdische Vergnügen, um seine Triebseele '*nafs*' zu bändigen und dafür den Geist bzw. die Seele '*rūḥ*' zu befreien, und schließlich die Zufriedenheit Gottes und demzufolge das versprochene Paradies im Jenseits zu erlangen. Der Ṣūfīsmus manifestiert sich auch in Form von Ṣūfī-Orden und Initiationsketten (*silsilh*, *ṭarīqa*), die zum großen Teil die Namen ihrer Gründer tragen, unter denen sie in den muslimisch geprägten Ländern, vor allem im Vorderen Orient, und im islamischen Nordafrika bekannt sind. Eine Reihe von Ṣūfī-Gemeinschaften wie *Naqšbandīyya* (Syrien, Türkei), *ʿAlawīyya* (Iran, Türkei, Jemen), *Neʿmatʿollāhī* (Iran, Türkei, Irak), *Bektāšīyya* (Türkei, Albanien), *Mowlawīyya* (Iran, Türkei), *Šāẕelīyyah* (Ägypten, Jemen, Marokko) usw. sind repräsentative Beispiele für solche asketischen Dynastien, die zwar in den Grundlagen ihrer Weltanschauung Similaritäten aufweisen, sich aber in der Durchführung der Rituale und in dem Umgang mit der islamischen Gesetzgebung, d. h. *šarīʿa*, deren Legislative und der Auslegung des Qurʾān und der Hadithen voneinander unterscheiden. Diese Diversität unter den Ṣūfī-Orden erzeugte auch kulturgeschichtliche, ideologische und soziopolitische, zum Teil sogar kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Askese-Gemeinschaften und trug auch zu Streitigkeiten innerhalb der Orden um die Nachfolgerschaft und Führungskompetenzen bei.

Generell zeichnen sich die Ṣūfīs und ihre Gemeinschaften durch ihre praxisbezogene Sichtweise bezüglich der Lebensmodalitäten und der Art und Weise des *Seins* in der hiesigen Welt aus. Auch wenn diesen Praktiken oft ähnliche theoretische Doktrinen zugrundeliegen, entwickelten die Ṣūfī-Orden über die Jahrhunderte Eigendynamiken, die auch als Ursache für die Spaltung und Partikularisierung dieser Gemeinschaften angesehen werden können. Je nach kulturellen und soziopolitischen sowie ökonomischen Grundlagen der Gebiete, in denen sich die Ṣūfī-Orden aufhielten bzw. niederließen, haben diese Gemeinschaften einige ihrer ursprünglichen Prinzipien modifiziert bzw. abrogiert und dafür die Bräuche

und Rituale der Mehrheitsgesellschaft adaptiert. Zum Beispiel divergieren die Rituale, Zeremonien und Veranstaltungen der *Mowlawīyya*-Gemeinschaft im Iran von denen der *Mevleviyya* in der Türkei. Diese Unterschiede zeigen sich natürlich auch auf der sprachlichen Ebene. Ṣūfī-Liturgien, z. B. die Verse von Ǧalāl al-Dīn Rūmī (gest. 1273 n. Chr.) – dem geistigen Gründer dieses Ordens – werden während zeremonieller Veranstaltungen in der Türkei nicht etwa auf Persisch – der Ursprungssprache des Dichters – sondern auf Türkisch rezitiert. Auch die Ṣūfī-Tracht in der Türkei unterscheidet sich von der iranischen. Die erwähnte sprachliche Diversität und die Entfernung von dem Entstehungsort waren auch Gründe für kulturelle und soziale Divergenzen unter den Ṣūfī-Orden, die in Zentralasien oder im Vorderen Orient unter demselben Namen bekannt waren. Trotz aller Divergenzen kann also festgestellt werden, dass die Termini *ṣūfī* und Ṣūfīsmus für eine Form der praktischen Ausübung puritanischer und traditioneller Riten stehen, die das gemeinsame Ziel haben, den Rahmen einer abstrakten Gotteserkenntnis zu sprengen und die Erfahrung der Transzendenz ins alltägliche Leben zu tragen. Es handelt sich somit um eine scholastische Tradition, die mehr oder weniger als praktische Theologie bzw. praktische Askese '*taṣawwuf al-ʿamalī*' bezeichnet werden darf. Genau hier besteht der Unterschied zwischen *taṣawwuf* und *ʿerfān*. Der vor allem im persischen und türkischen Sprachraum geläufige Begriff *ʿerfān* als theoretisches Wissen oder Gotteserkenntnis bezieht sich auf eine intuitive Ebene der metaphysischen Erfahrung. Der ʿĀref, d. h. die Person, die das *ʿerfān*, also die 'Gnostik' besitzt, unterscheidet sich von einem praktizierenden Ṣūfī in vielerlei Hinsicht. Die ersten Differenzen zeigen sich vor allem in der Unauffälligkeit eines ʿĀref, der im Grunde genommen keiner bestimmten Gemeinschaft angehört und demzufolge keine rituellen oder spirituellen Verbindungen mit einem Ṣūfī-Meister (arab. *murād* bzw. *muršid* 'Meister, Führer, Wegweiser') eingeht und deshalb auch keine besonderen, als zeremoniell zu betrachtenden Rituale oder Kleidungsvorschriften befolgt. Ganz im Sinne eines Unsichtbaren bemüht sich der ʿĀref als Einzelgänger ohne Führungsaufgaben als Teil der Mehrheitsgesellschaft und als ein gewöhnliches Individuum zu leben und seine wahre Identität als Gnostiker nicht preiszugeben, wie Yaḥyā ibn Muʿāẕ Rāzī, ein persischer Gnostiker (gest. 872 n. Chr.), festhält:

> 'Man fragte Yaḥyā ibn Muʿāẕ Rāzī nach der Beschaffenheit des Āref, daraufhin antwortete er: 'Er ist mit Menschen und doch nicht, er ist ein Diener Gottes gemischt unter das gemeine Volk und doch geht er seinen Weg allein.' […] Die Welt ist wie eine Braut und deren Suchender einer, der sie ausschmückt und verehrt, der Asket (*zāhid*) bemalt das Gesicht der Welt schwarz, entfernt ihre Haare [die als Symbol ihrer Schönheit gelten], reißt ihr das Kleid vom Leib; der Gnostiker (*ʿāref*) aber beschäftigt sich nur mit Allāh und würdigt die Welt keines Blickes.'[57]

Das typische Bild eines Ṣūfī in einem Wollgewand, mit bootförmigem Bettlerkasten (*kaškūl*), oft begleitet von orientalischen Musikinstrumenten usw., entspricht nicht dem, was einen ʿĀref als gnostische Figur ausmacht. Dieser Unterschied zwischen dem Ṣūfī und dem ʿĀref bzw. dem *taṣawwuf* und dem *ʿerfān* scheint im westlichen Sprachgebrauch sogar in Expertenkreisen nicht spezifisch erörtert worden zu sein. Für die meisten Forscher gelten diese beiden Begriffe als Synonyme, während in der 'mystischen' theosophischen Literatur des Persischen, des Arabischen und auch des Türkischen eine klare Grenze zwischen diesen Termini existiert.

Eine weitere mehr inhaltliche Differenz zwischen Ṣūfī und ʿĀref besteht in der Vorgehensweise, wie die Wahrheit bzw. die Transzendenz erfahren werden können. Die ṣūfīsche Schule, die – wie bereits erwähnt – eine praktische darstellt, konzentriert sich auf die Körperbeherrschung durch bestimmte Rituale und Übungen, die der Widerstandskraft und Enthaltsamkeit des Individuums irdischen Genüssen gegenüber dienen soll. Als Grundlage für die Aneignung dieser Kompetenzen fungieren in erster Linie die islamischen Prinzipien und deren Glaubenslehre, d. h. der Qurʾān, die *sunna* und die *šarīʿa*, die in die Praxis umgesetzt werden sollen. Auch wenn manche Ṣūfī-Orden einen zum Teil unortho-

doxen Pfad jenseits der *šarīʿa*-Ordnung einschlagen, gelten die Grundlagen der islamischen Weltanschauung und deren Auffassung von Ethik und Moral als Voraussetzung für den Eintritt in die Ṣūfī-Gemeinschaft und für das Bestehen geistiger Prüfungen und Praktiken. Die Existenz der Notwendigkeit eines Ṣūfī-Meisters als geistiges Oberhaupt der Gemeinschaft gilt des Weiteren als eines der Grundelemente der asketischen Schulen. Ein beinah blinder Gehorsam der Schüler dem Meister gegenüber bildet ein weiteres Prinzip dieser Glaubenslehre, die nicht immer rationalen oder logischen Strukturen folgt. So betrachtet zeichnet sich der Ṣūfīsmus durch eine praktische oder praktikable Methode aus, die am bestem mit dem Wort Weg/Pfad (arab. *ṭarīqa*, pers. *ṭarīqat*) zu beschreiben ist, also eine Form der Gotteserkenntnis durch rituell strukturierte Askese, begleitet von bestimmten Unterweisungen zeremonieller Natur.

Bei der Beschreibung eines Gnostikers (ʿĀref) scheint der erkenntnistheoretische Teil der Theosophielehre eine bedeutendere Rolle zu spielen als die Praxis. Der Bezug des *ʿerfān* zum Ṣūfīsmus lässt sich als die Beziehung eines Teilbereiches zum Ganzen, d. h. zur allgemeinen Erkenntnis verbildlichen. Der Begriff Ṣūfīsmus ist unbedingt mit der islamischen Glaubenslehre zu assoziieren, denn ein außerhalb der islamischen Prinzipien praktizierender Asket kann und darf nicht als Ṣūfī bezeichnet werden, auch wenn einige stark säkularisierte Ṣūfī-Orden unter Einfluss westlicher Gepflogenheiten und durch ihre Akkulturation in Europa und im Westen im Allgemeinen hinsichtlich des Beitritts bzw. der Mitgliedschaft ihrer Anhänger die islamischen Prinzipien nicht strikt befolgen bzw. voraussetzen. Es stellt sich die Frage, ob die säkularen Ṣūfī-Gemeinschaften im Westen ihren ursprünglichen Prinzipien treu bleiben und ob sie als solche von der muslimischen Obrigkeit bzw. von der Mehrheit der Muslime mit ṣūfīschem Gedankengut toleriert und akzeptiert werden.

Eine solche Einschränkung ist aber bei der Theosophie von *ʿerfān* nicht anzutreffen. *ʿErfān* beruft sich auf eine wertfreie – und damit generalisierende und universale – Form der Gottes- und Wahrheitserkenntnis jenseits konfessionsspezifischer Grenzen. Daher lässt sich auch deutlicher nachvollziehen, weshalb sich manche Gnostiker geweigert haben, sich einer bestimmten Glaubenslehre anzuschließen. Eine kaum erfassbare, über die islamischen Glaubensprinzipien hinausgehende vollumfassende Gottes- oder Wahrheitsphilosophie scheint bei den meisten Gnostikern *(ʿUrafāʾ/ʿOrafā)* eine nahezu stereotype Rolle zu spielen. Im Gegensatz zum Ṣūfīsmus bietet *ʿerfān* keine praxisbezogene Methode zur Gotteserkenntnis und zur menschlichen Vervollkommnung. Ihre Philosophie basiert vielmehr auf einem theoretischen oder besser gesagt intuitivem Wissen, das mit bekannten theologischen Schulen wenig Gemeinsamkeiten aufweist. *ʿErfān* präsentiert somit weniger eine konkrete Instruktion für die Wahrheitssuchenden. Das grundliegende Element bei *ʿerfān* ist die Bekenntnis zu einer höheren Macht, die die Weltordnung erschaffen hat. Diese Weltordnung basiert auf der Liebe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen, weshalb die primäre Aufgabe des Menschen bzw. des Suchenden darin besteht, diese verborgene Liebe des Schöpfers zu seinem eigenen Wesen wiederzuentdecken.

Ein bedeutender Aspekt von *ʿerfān* ist die lebensbejahende Philosophie, die auf einer positiven Doktrin aufbaut und die hiesige Welt nicht als ein Gefängnis betrachtet, aus dem sich der Mensch durch seine asketische und größtenteils weltverachtende Praxis befreien soll, wie es im Ṣūfīsmus gelehrt und praktiziert wird. Für die meisten ṣūfīschen Schulen ist die hiesige Welt ein Jammertal (pers. *ḫarābābād*), das den Menschen Kummer und Leid bereitet. Eine Reihe von ṣūfīschen Literaturen besteht aus Instruktionen und Rahmenbedingungen für die Schüler, wie sie ihren Geist aus dem irdischen Gefängnis befreien können. Diese Anweisungen haben sich über Jahrhunderte entwickelt und bieten ein kolossales Korpus an Werken didaktisch-pädagogischer Natur. Daher ist die Sicht des Ṣūfī auf die Welt eine Ideologie negativer Natur. Genuss und irdisches Vergnügen sind die Fesseln, die an den Füßen der Seele oder des Geistes angelegt wurden, die Fesseln, die nur durch permanente Kontemplation, Klausur, Fasten und Verzicht auf Überfluss zu durchbrechen sind. Sämtliche Praktiken der Ṣūfīs dienen dazu, den ephemeren Vergnügungen und der trügerischen Schönheit aus dem Weg zu gehen.

Für den Gnostiker jedoch ist diese Art der Weltverachtung eine unddankbare, beinah blasphemische Doktrin, die ein elementares Prinzip der Weltschöpfung außer Acht lässt, es gar verunglimpft; und zwar die Tatsache, dass Gott der Barmherzige die Welt durch eine Welle der Liebe erschaffen hat und dass die Missachtung der Welt demzufolge die Missachtung des bedeutendsten Werk Gottes, nämlich die Genesis des Universums und damit der Liebe heißen würde. Eine Reihe von prophetischen Überlieferungen, in denen die Erschaffung der hiesigen Welt durch die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen zustande gekommen ist, bestätigt für den Gnostiker die Idee, dass ein asketisches Leben wie es die Ṣūfīs praktizieren und befürworten, der Ketzerei gleichkommt. Diese Art der Erkenntnistheorie erhebt die Gnostik als eine Theosophie auf eine abstrakte Ebene, die viel mehr mit Theologie und Philosophie zu komparieren wäre als mit einer praxisbezogenen Schule wie mit der des Ṣūfīsmus. In *ʿerfān* ist somit die intellektuelle Dimension viel präsenter als im Ṣūfīsmus. In der Welt der Gnostik begegnet der Forscher überwiegend theosophischen Theorien, die einerseits der Begründung der Existenz der Transzendenz und anderseits der Intuition des Gnostikers zur Erlangung der absoluten Wahrheit dienen.

Auch auf der doktrinäreren Ebene scheint eine Differenz zwischen dem Ṣūfīsmus und *ʿerfān* zu existieren. Der Ṣūfīsmus umfasst traditionell die beiden islamischen Konfessionen Schiitismus und Sunnismus. Je nach Zugehörigkeit der Ṣūfīs zu einer von diesen beiden Rechtsschulen herrschen auch Unterschiede in der Art und Weise, wie manche Rituale und zeremonielle Versammlungen durchgeführt werden. Somit ist der Ṣūfīsmus ein geistiges Erbe der asketischen Dimension des Islam im Allgemeinen, ohne dass auf der theoretischen oder praktischen Ebene die eine oder die andere islamische Konfession unterpräsentiert bzw. benachteiligt bleibt.[58] Demzufolge gibt es Ṣūfī-Orden beider Konfessionen und Vorbilder aus beiden Richtungen. Dieser Aspekt ist bei *ʿerfān* weniger ausgeprägt. Die islamische Gnostik entfaltete sich vor allem im persischen Raum und *ʿerfān* als eine theosophische Ausrichtung blieb ein Erbe des iranisch-schiitischen Islam. Diese Theosophie entwickelte sich zwar anfänglich innerhalb der schiitischen Theologie, aber sie befreite sich allmählich von der schiitischen Orthodoxie und nahm sukzessiv eine rein iranische, zum Teil von vorislamischen synkretistischen Elementen aus dem Zoroastrismus und Mazdaismus geprägte Färbung an. *ʿErfān* blieb überwiegend im regionalen und arealen Kontext des islamisch-iranischen Gedankengutes verhaftet, was diese Lehre von dem Ṣūfīsmus – der auf der praktischen Ebene einen größeren territorialen Einflussbereich besaß – unterschied. Die bedeutenden Gnostiker wie Avicenna (gest. 1037 n. Chr.), Abū Saʿīd Abuʿlḫeyr (gest. 1049 n. Chr.), ʿAyn al-Quẕẕāt Hamedanī (gest. 1131 n. Chr.), Šahāb al-Dīn Yaḥyā Sohrewardī (gest. 1191 n. Chr.), die als repräsentative Vertreter von *ʿerfān* gelten, sind alle iranischer Herkunft und standen unter dem starken Einfluss hellenistisch-zoroastrischen Gedankenguts. Für einige wenige westliche Forscher wie z. B. William Chittick, die sich mit dieser Differenzierung auseinandergesetzt haben, repräsentiert *ʿerfān* die doktrinäre, also die theoretische Seite des Ṣūfīsmus.[59]

Die Etablierung von *ʿerfān* in der iranisch-islamischen Gesellschaft hatte auch soziopolitische Gründe: Die Schiitisierung des Iran unter der Ṣafawīden-Dynastie Anfang des 16. Jahrhunderts verhalf *ʿerfān*, sich nicht nur theologisch, sondern auch terminologisch zu festigen. Die Ṣafawīden stammten selbst aus einem Ṣūfī-Orden. Der Gründer dieser Dynastie, die die langandauerndste Herrschaft (1501-1722 n. Chr.) über den Iran nach dessen Islamisierung innehatte, war Šeyḫ Ṣafī al-Dīn Ardebīlī (gest. 1334 n. Chr.), der schon im Jahre 1301 einen Ṣūfī-Orden namens *Zāhidīyya* (später umbenannt in *Ṣafawīyyah*) gegründet hatte. Wie die Geschichte oft gezeigt hat, bekämpfen manche Regenten ideologisch Gleichgesinnte, sobald sie über Autorität verfügen; so begannen die Ṣafawīden die verschiedenen Ṣūfī-Orden in der iranischen Gesellschaft zu marginalisieren. Dieser Marginalisierungsprozess ging mit einer terminologischen Tabuisierung des Begriffes *taṣawwuf* ‘Ṣūfīsmus/Ṣūfītum’ einher. Die Verwendung des Wortes *ṣūfī*, das bis dahin eine spirituelle Konnotation besaß, wurde nun unter den Ṣafawīden zu einem pejorativen Begriff, der oft mit Bettlern und Sektenanhängern assoziiert wurde. Auch die Literatur dieser Periode scheint die Ver-

wendung dieses Wortes im Sinne einer positiven Weltanschauung weitgehend zu vermeiden. In gebildeten Kreisen setzte sich ebenso graduell eine Modifizierung in Gang. Während die geistige Beschäftigung mit Theosophie und Gnostik gefördert wurde, schien die praktische Dimension der Gnostik, d. h. die Askese und der Ṣūfīsmus, als verpönt gegolten zu haben. Diese radikale Vorgehensweise gegen die Ṣūfīs und Ṣūfī-Orden hatte nicht nur interne Gründe geistig-theologischer oder sozialer Natur; die genannte Veränderung war auch eine Konsequenz der außenpolitischen Strategie der Ṣafawīden-Könige, sich von ihren zwei großen Konkurrenten in Zentralasien, d. h. dem osmanischen Imperium und den Mongolen – beide sunnitische Mächte – abzugrenzen. Diese Abgrenzung betraf vor allem die ideologische Distanzierung von der osmanischen Herrschaft, wohl die mächtigste Herrschaft innerhalb der islamischen Domäne jener Epoche, in deren Territorien u. a. den Ṣūfī-Orden eine bedeutende Rolle zuteil war.
Durch diese Transformationen in der iranischen Gesellschaft wurden allmählich der Begriff *taṣawwuf* und die damit verbundene asketische Weltanschauung aus der öffentlichen Wahrnehmung verbannt und mit einer befremdlichen Art der Islamizität, die aufgrund ihrer sunnitischen Ideologie und Theologie für die Ṣafawīden keine Akzeptanz und damit keine Toleranz genossen, assoziiert. Seit dieser Ära scheinen die Termini *ʿerfān* und *ʿāref* im persischen Sprachgebrauch nicht nur in der erkenntnistheoretischen Sphäre, sondern auch auf der soziopolitischen und religiösen Ebene viel mehr an Gültigkeit und Beliebtheit gewonnen zu haben als die traditionellen Begriffe *taṣawwuf* und *ṣūfī*, die nun die Zugehörigkeit zu einer mittlerweile entfremdeten Kultur implizierten, die vor allem von den Osmanen unterstützt wurde. Diesem Prozesses kam außerdem ein wichtiges historisches Element zur Hilfe. Bereits zu Zeiten von traditionellen Ṣūfīs gab es den Vorwurf, dass sich unter ihnen Scharlatane verbargen, die die Gunst der Stunde nutzten, um ihre zum Teil gutgläubigen Anhänger zu manipulieren bzw. zu missbrauchen. Damit waren oft die scheinheiligen Ṣūfīs gemeint, die im Grunde genommen keine echten Asketen waren, sondern Heuchler, die von der äußeren Erscheinung her wie Ṣūfīs auftraten, Wundertaten versprachen, aber in der Tat als opportune Häretiker nach ihrem eigenen Profit suchten und Scharen vom gemeinen Volk um sich sammelten, um Geld, Macht und weitere Vorteile zu erlangen. Die persische Literatur ist voll von Vorwürfen gegen solche Ṣūfī-ähnlichen Individuen, die anscheinend die Moral und Ethik der Gesellschaft in Gefahr brachten. Beispiele dafür lassen sich bereits u. a. in den Werken von Saʿdī Šīrāzī[60] (gest. 1291 n. Chr.) und Ḥāfeẓ[61] (gest. 1390 n. Chr.) finden. Dieses soziale Phänomen war ein ausschlaggebender Faktor, der die Sicht der Gesellschaft in Bezug auf die Ṣūfīs und den Ṣūfīsmus nicht mehr in einem neutralen Zustand halten konnte. Eine gewisse schon länger vorhandene Skepsis dieser esoterischen Gemeinschaft gegenüber erreichte schließlich in der Ṣafawīden-Periode ihren Höhepunkt und die Situation wendete sich im Folgenden zu Gunsten der Gnostik als eine hochangesehene Theosophie der Gotteserkenntnis, die schon seit Jahrhunderten in der iranischen Gesellschaft verwurzelt war und bescheiden und leise und ohne Spekulationen ihren Weg bestritt.
Die Kritik an der Moral der Ṣūfī-Orden unter der Ṣafawīden-Dynastie führte somit zu einer verstärkten Abneigung der iranischen Bevölkerung ihnen gegenüber und verursachte Auswanderung einzelner Ṣūfīs und Gemeinschaften in die Türkei, nach Zentralasien, Indien und sogar bis in das islamische Nordafrika, und sie stärkte gleichzeitig die Position der theoretischen Theosophie, d. h. *ʿerfān*. Viele Ṣūfī-Orden aber, die schon länger staatlichen und regionalen Diskriminierungen ausgesetzt waren, überlebten auch die langanhaltende Ṣafawīden-Ära und konnten innerhalb Irans wieder an Anhängerschaft gewinnen. Die iranischen Ṣūfīs und ihre Rituale wurden ab dem 16. Jahrhundert allerdings im Vergleich zu den vorherigen Epochen und zu den außerhalb der Grenzen Persiens praktizierenden Ṣūfīs weniger auffällig und exuberant. Der Erfolg des asketischen Denkens zeigte sich in dieser Periode und auch nach dem Zerfall der Ṣafawīden-Dynastie im Jahre 1722 vielmehr auf der Erkenntnisebene, und war in seiner ausgeprägten Form eben in der Gnostik, d. h. *ʿerfān*, und auf der literarischen Ebene in der persischen Dichtung zu finden. Diese besondere Haltung dem Ṣūfīsmus und *ʿerfān* gegenüber ist auch in der modernen Ära vor allem im Iran zu beobachten,

wo *ʿerfān* weiterhin ein höheres Ansehen genießt. Zunehmend scheint die Beschäftigung mit der Gnostik einen leichteren Weg zu präsentieren als der Ṣūfīsmus, der auf der staatlichen Ebene Sanktionen ausgesetzt ist, vor allem, weil sein Gedankengut nicht theoretisch bleibt, sondern oft mit praktizierenden Ṣūfī-Orden assoziiert wird, welche im Iran keine staatliche Anerkennung genießen, denn wenn die Ṣūfī-Gemeinschaften innerhalb der Gesellschaft an Beliebtheit und Macht gewänne, würde die Autorität der religiösen Gelehrten, Theologen und Staatsoberhäupter gefährdet.

Bei der Erforschung der islamischen Geistesgeschichte und Untersuchung der theologischen und spirituellen Literatur des islamischen Orients müsste demzufolge ein stärkerer Unterschied zwischen den Schriften der Ṣūfīs und denen der Gnostiker vorgenommen werden. Eine solche Klassifizierung könnte der genaueren Rekonstruktionsgeschichte dieser beiden Weltanschauungen dienen, respektive ihrer inhaltlichen Similaritäten sowie ideologischen Differenzen. Dieses Thema hat bislang sowohl in der morgenländischen als auch in der westlichen Ṣūfīsmus- und Agnostik-Forschung wenig Beachtung gefunden.
Es bleibt weiterhin eine Frage des Erkenntnisinteresses, die oben summarisch aufgeführten Denkanstöße rückblickend und in Bezug auf die Authentizität des Ṣūfīsmus in Wort und Inhalt zu untersuchen. Die Fragestellung, inwieweit Ṣūfīsmus bzw. *ʿerfān* genuin islamische Elemente aufweisen bzw. diese umgehen bzw. ablehnen, sollte aber nicht auf eine Spaltung innerhalb der morgenländischen Theosophie hinweisen, sondern vielmehr zu einem möglichen interdisziplinären Vorgehen anregen, bei dem innerhalb der jüdischen, christlichen und islamischen Spiritualität nach konvergenten Weltanschauungen gesucht wird, wie sie z. B. während der jüdisch-christlich-islamischen Kultursymbiose zurzeit der glorreichen Geistesgeschichte des maurischen Spaniens zu finden waren. Es war und bleibt immer eine Frage des fragmentarischen bzw. transkulturellen Auffassungsvermögens der jeweiligen Autoritäten, wie geistige Landschaften und deren geographischen Grenzziehungen definiert werden.

Literaturangaben:

1 Die Transkription orientalischer Schriften (Arabisch, Persisch) in diesem Aufsatz richtet sich nach der Umschrifttabelle der DMG (Deutsche Morgenländische Gesellschaft). Für die übrigen Schriften (Griechisch, Hebräisch, Syrisch-Aramäisch) gilt die Tabelle von IPHA (International Phonetic Alphabet).

2 Vgl. Annemarie Schimmel, Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik, 2. Aufl. Beck: München 2003, S. 12 ff.

3 Vgl. Christoph BÜRGEL, Iqbal und Europa, vier Vorträge, (Schweizer Asiatische Studien, Studienhefte 5), Peter Lang Frankfurt/Bern/Las Vegas 1980, S. 35 ff; Traumbild des Herzens, Hundert Lebensweisheiten islamischer Mystik, Manesse Verlag: München 2005, S. 8 ff.

4 Vgl. Seyyed Hossein NASR, Sufism and the Perennity of the Mystical Quest, The Charles Strong Lecture 1970; Rūmī and the Sufi Tradition, Studies in Comparative Religion, Vol. 8, No. 2, Spring: New York 1974.

5 Vgl. Tilman Nagel, Islam – Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, WVA-Verlag: Westhofen 2001, S. 21 ff.

6 Vgl. Hans-Peter RADDATZ, Die Stellung und Bedeutung des Sufyān aṯ-Ṯaurī (gest. 778); ein Beitrag zur Geistesgeschichte des frühen Islam, (Dissertation) Universität Bonn 1967.

7 Vgl. Andreas RENZ, Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Christentum und Islam – Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen, Bd. 1, Würzburg 2002, S. 21 ff; siehe auch: id. Christen und Muslime. Was sie verbindet – was sie unterscheidet, Katholisch–Theologische Fakultät (LMU), München 2004, S. 41; 72 ff.

8 Vgl. Anatole BAILLY, Dictionnaire Grec-Français, Librairie Hachette: Paris 1901, S. 581.

9 Vgl. Karl ALBERT, Einführung in die philosophische Mystik, WBG: Darmstadt 1996, S. 12 ff; Annemarie SCHIMMEL: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik, 2. Aufl. Beck: München 2003, S. 18 ff.

10 Ibid, S. 23.

11 Vgl. Endsjø DAG ØISTEIN, Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity, New York: Palgrave Macmillan 2009, S. 23–31.

12 Vgl. Chrestos ADAMANTIOS, Helleno–Latinikon Lexikon, Rom 1908, S. 319 (Eintrag: μυστήριον: arcanum, sacramentum); Edward Robinson, The Greek and English Lexikon of the New Testament, Longman, Brown, Green and Longmans: London 1850, p. 473–474.

13 Siehe Chrestos ADAMANTIOS Lexikon Helleno-Latinikon, Rom, S. 319.

14 Vgl. Das Neue Testament 1. Kor. 2,7; Eph. 1, 9–11; 3,4–9; 5, 32f; Kol. 1, 26f; Lk. 24, 31 ff. 44–47.

15 Vgl. Kurt RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, H. B. Beck, München 1990, Bd. I, S. 12, ff.

16 In diesem Zusammenhang konstatiert William CHITTICK – als einer der wenigen Ṣūfīsmus–Forscher, dem diese Differenz bewusst ist – die negative Konnotation des Wortes *Mystizismus* in der westlichen Kulturgeschichte und dessen Unzulänglichkeit für die Beschreibung des Ṣūfīsmus:

> 'In my own writings, I have always avoided the word 'mysticism', partly because of its strong negative connotations. I prefer instead the word 'Sufism', which has the advantage of deriving from Arabic and pertaining specifically to Islam. [...] One of the problems with 'mysticism' is that there is no corresponding word in the pre–modern Islamic languages. The modern usage of the word has everything to do with the history of the Christian tradition, but we should not ignore the fact that there are many basic differences of outlook between Christianity and Islam, not least in the case of 'mysticism'. [...] It is true that there are many parallels between Sufism and various teachings and practices associated with mysticism. Nonetheless, much that happens under the name of Sufism in the Islamic world would not be placed in the category of mysticism in the West. For example, the vast majority of people who have engaged in the practice of Sufism would not be 'mystics' in the current sense of this word. A mystic is typically understood as someone who undergoes supranormal or perhaps 'extrasensory' experiences. In contrast, most so–called 'Sufis' are ordinary Muslims who happen to be more serious about the practice of their religion than others.'

Siehe: William C. CHITTICK, Mysticism in Islam, A lecture delivered at the David M. Kennedy Center for International Studies: Brigham Young University, May 2003.

17 Vgl. Ibn Taymīyya, Aḥmad ib ʿAbd al-Ḥalīm, *Maǧmūʿa al-rasāʾil wa al-masāʾil*, Muḥammad Rašīd Riżā (Hrsg.), Laǧna turāṯ al-ʿarabī: Kairo, 1985, S. 41-42.

18 Vgl. *Dāʿeratalolmaʿāref-e bozorg-e eslāmī* (Großenzyklopädie der islamischen Theologie), Ḥowzeh ʿElmīyyeh: Qom 2001, Stichwort *Aṣḥāb-e Ṣoffeh.*

19 Siehe ʿAlī ibn Oṯmān Huǧwīrī, *Kašf al-Maḥǧūb*, Fereydūn Āsīyāʾī ʿEšqī Zanǧānī (Hrsg.), Mowlā: Teheran, 1979, S. 206 u. S. 22–23.

20 Siehe Šeyḫ Abū Ḥafaṣ Šahāb al-Dīn Sohrewardī*, ʿAwarif al-Maʿārif*, Ḥowzeh ʿElmīyyeh: Qom, 1991, S. 16.

21 Siehe Abū al-Qāsim Qušayrī, *Risāla al-Qušayrīyya*, *Risāla fī Taṣawwuf*, Ḥowzeh ʿElmīyyeh: Qom 1982, S. 467–468.

22 Ibid.

23 Vgl. syr. * ܫܘܦܐ *šufa* (ŠFʾ) 'Decke, Bedeckung', siehe Payne SMITH, A Compendious Syriac Dictionary, University of Oxford, New York 1903, S. 429.

24 Vgl. Wilhelm GESENUIS, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Verlag Springer: Berlin 17. Auflage, 1964, S. 716. bzw. 844.

25 Siehe: ʿAbbās Moḥammadīyān, *Soḫanī dar mored-e wāžeh-ye ṣūfī wa taṣawwof, ešteqāq-e kalameh-ye ṣūfī wa taṣawwof,* in: *Nardebān-e āsman*, *Zabān wa adab-e pārsī wa ʿerfān*: Teheran 2009, S. 31.

26 Vgl. A. R. BADAWI, La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Paris: Vrin 1987, S. 31 ff; Farshid DELSHAD, Mutual Impacts of Greek and Islamic Theological Thoughts in Classical Periods, A Brief Review, Journal of Theological Interpretation XXII, Spring 2008, S. 67–72.

27 Vgl. Jean-Joël DUHOT: Duhot, Épictète et la sagesse stoïcienne, Collection: Spiritualités vivantes, Editions Albin Michel, Paris 2003, S. 21 ff.

28 Siehe Huǧwīrī, *Kašf al-Maḥǧūb*, S. 22-23.

29 Ibid.

30 Siehe Qušayrī, *Risāla al-Qušayrīyya*, S. 182.

31 Siehe Ḥāfeẓ, Šams al-Dīn Moḥammad, *Dīwān-e ġazalīyāt*, M. Ḫaṭīb Rahbar (Hrsg.), Ṣafī-ʿAlī-Šāh: Teheran 1993, Sonett 215, Vers 7.

32 Siehe Rūmī, Ǧalāl al-Dīn Moḥammad (Mowlawī), *Masnawī Maʿnawī*, Reynold Nicholson (Hrsg.) Mowlā: Teheran 1985, Teil 53, Vers 17.

33 Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, *Dīwān-e ašʿār*, Režā Ašrafzādeh (Hrsg.), Behnašr: Teheran 2007, Teil 2, Sonnet 1, Vers 8.

34 Ibid. S. 486.

35 Vgl. ‘lame grossière, non teintée, en signe de pénitence’ Louis MASSIGNON, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Librairie Orientaliste, Paul Geunther: Paris 1922, S. 131. Anschließend erklärt MASSIGNON:

> ‘A partir du IIIe siècle de l'hégire, le *ṣoûf* de laine blanche devient un vêtement religieux connu et respecté, attribué à Moïse, puis à Mohammad, — et les mystiques avides de pénitence lui préfèrent la *moraqqaʿ*, rapiéçage de loques bigarrées’. (Ibid. S. 132).

36 Siehe Huǧwīrī, *Kašf al-Maḥǧūb,* S. 29.

37 Siehe Qušayrī, *Risāla al-Qušayrīyya*, S. 168.

38 Vgl. Süleyman DERIN, The Origins of the Term Sufi, in: From Rabi'a to Ibn al-Farid: Towards some paradigms of the Sufi conception of love (Doctoral Thesis), University of Leeds, 1999, S. 22 ff.

39 Siehe Bibliographie.

40 Auf diesen Punkt weist als einziger Forscher Adalbert MERX in seinem Werk *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (Heidelberg 1893, S. 37–38) hin.

41 Siehe: Abū Reyḥān Bīrūnī, *Fī taḥqīq māl al-jind*, *min maqāla maqbūla fī al-ʿaql aw marẕula*, Daʿirt al-muʿārif al-uṯmānīya: Indien 1985, S. 24–25.

42 Siehe Theodor NÖLDEKE, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Amsterdam: APA, Philo Press1982, (1. Auflage: Strassburg 1904 – 1910), S. 45.

43 Siehe Theodor NÖLDEKE Ṣûfî, in: *ZDMG*, Bd. 48, S. 45 ff. Die arabischen Beispiele und Zitate, die dann in Nöldekes Aufsatz folgen, sind, wie er es selbst annotiert vor allem der Verdienst von Ignaz Goldziher, was darauf hindeutet, dass Nöldeke selbst keine philologischen Forschungen bezüglich der Herkunft des Wortes *ṣūfī* innerhalb des arabischen Schrifttums vorgenommen hat.

44 Vgl. Cristina D’ANCONA, Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Online Recourse 2009; 3); Farshid DELSHAD, Georgica et Irano-Semitica, Philologische Studien zu den iranischen und semitischen Elementen im georgischen Nationalepos Der Recke im Pantherfell, Beiträge zur Historisch-Vergleichenden Sprachwissenschaft, DWV: Baden-Baden 2009.

45 Siehe: Plato, *Alcibiades in Greek*, Nicholas DENYER (Hrsg.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001, Traktat: 122a–123b. In seinem anderen Traktat *Kratylus* äußert Platon Zweifel bezüglich der griechischen Herkunft des Wortes *sofía* und meint, dass dieses ein schwieriger Begriff sei, dessen Form fremdartig aussehe. Siehe dazu: Plato, *Cratylus* in: *Plato in Twelve Volumes, Vol. 12 translated by Harold N. Fowler, Cambridge, MA,* Harvard University Press; London, 1921, 386d, S. 72. Einige Linguisten sind Platons Vermutung nachgegangen und sprachen sich deshalb für einen akkadischen (**supîa* ‘Wissen’), mittelägyptischen (**sbꜣ* ‘lernen’, ‘Schüler’) und sogar koptischen (**sbō* ‘Lernen’) Ursprung des Wortes *sofía* aus. Die Etymologie des griechischen *sofía* ist bis heute umstritten, eine fremdsprachige Herkunft ist jedoch nicht ausgeschlossen. Siehe: Max DASHÚ, Khokhmah and Sophia in: Streams of Wisdom, Oakland CA: The Suppressed Histories Archives, 2000, S. 23 ff; Mar-

tin BERNAL, Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Rutgers University Press 1987, S. 262–263.

46 Siehe: Plato, *Alcibiades*, 122a.

47 Siehe: Adalbert MERX, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, S. 37–38; 40–41. Die in Merx' Zitat aufgeführten Transkriptionen arabischer Wörter wurden in diesem Aufsatz angepasst bzw. vereinheitlicht.

48 Siehe Ḥasan Ḥasan-Zādeh Āmolī, *Dorūs-e maʿrefat-e nafs*, Našr-e A.L.M: Teheran, 2001, S. 232.

49 Vgl. C. H. A. BJERREGAARD, Sufism, Theosophical University Press, publishing Pasadena: CA, 1986, S. 21.

50 Siehe: Qušayrī, *Risāla al-Qušayrīyya*, S. 182.

51 Siehe: Abū Naṣr Serāǧ-e Ṭūsī, *Al-Lumaʿ fī Taṣawwuf*, Dr. ʿAbd al-Kaīīm Ḥalīm, Ṭāḥā ʾAbd al-Bāqī Surūr (Hrsg.) luǧna al-našr, turāṯ al-ṣūfī, Dar al-maktab al-ḥadīṯa bil-miṣr, Kairo 1960, S, 39–40.

52 Ibn Ḫaldūn, einer der meist zitierten Historiographen des islamischen Mittelalters, konstatiert in Anlehnung an frühere Historiker:

> 'Taṣawwuf ist eine Methode (*ṭarīqa*: Weg) und diese Methode existierte bereits unter den Gefährten (*aṣḥāb*) und Gehorsamen (*ṭābiʿīn*) des Propheten Muḥammad, daher geht der Ṣūfī–Weg auf die traditionelle Ära zurück. Aber ab dem zweiten Jahrhundert nach Ḥiǧra [8. Jh. n. Chr.] wurden aufgrund des zunehmenden materialistischen Denkens unter den Muslimen diejenigen, die sich gegen diese irdischen Ansichten stellten, und sich der Gottesverehrung zuwandten, als Ṣūfīs bekannt.'

Siehe: ʿAbd al-Raḥmān ib Muḥammad ibn Ḫaldūn, *Al-mubtadāʾ wa al-ḫabar fī ayyām al-ʿarab wa al-ʿaǧam wa al-barbar*, Ḫalīl Šaḥada (Hrsg.), Dār al-fikr: Beirut, 2000, Bd. I, S. 231-232.

53 Vgl. Moḥammadyān, *Soḫanī dar mored-e wāžeh-ye ṣūfī wa taṣawwof,* S. 32.

54 Siehe: Šayḫ al-Islām Ibn Taymīyya, *Maǧmūʿa al–Fatāwī*, Dār al-wafā: Kairo, 3. Auflage 2005, Bd. XI, S. 7-8.

55 Ibid. S. 35.

56 Vgl. ʿAbd al-Raḥmān Ǧāmī, *Nafaḥāt al-ʾUns*, Maḥmūd ʿĀbedī (Hrsg.), Amīr-kabīr: Teheran, 1997, S. 31.

57 Siehe: Ibn Taymīyya, *Maǧmūʿa al-Fatāwī*, Bd. XI, S. 8.

58 Vgl. William C. CHITTICK, Mysticism in Islam, S. 2.

59 Vgl. Katherine SCHIMMEL BAKI, The Mystic Pen, Interview with Dr William Chittick on Islamic Mysticism and Sufism, Harvard University: Cambridge, MA, March 2007, S. 1.

60 Beispiele für solche Kritiken an Ṣūfīs bei Saʾdī sind:

> 'Reiße das Gewand der Hypokrisie (*dotāʾī*: Zweiheit) von dem Leib des Ṣūfī herunter, denn auf diesem Wege soll man ehrlich und aufrichtig auftreten.' (Sonett 254, 7)'.
>
> 'Schaue diese Ṣūfīs an, die betrunken und verschuldet ihr Gewand für einen Groschen verpfänden. (Būstān, Kapitel 7, Vers 13).

61 Solche Vorwürfe gegen die Ṣūfīs widerspiegeln sich auch in den Sonetten von Ḥāfeẓ, wie z. B.:

> 'Siehe den Ṣūfī der Stadt, wie er verdächtigte Brocken verschlingt; möge sein Schwanz noch länger werden, so ein gefräßiges Tier!' (Sonett 290, 8).
>
> 'Der Ṣūfī legte seine Schlinge aus und öffnete seinen Zauberkasten, er legte es darauf an, sogar den Himmel – der selber ein Scharlatan ist – zu überlisten.' (Sonett 122, 1).
>
> 'Die Münze (d. h das Herz) des Ṣūfī ist nicht ganz rein und ohne Legierung, ach wie viele Kutten gehörten verbrannt! (Sonett 155, 1).

Ähnliche negative Ansichten den Ṣūfīs gegenüber finden sich auch bei ʿAṭṭār, Rūmī, Ǧāmī und weiteren iranischen Dichtern der klassischen Periode. Mehr dazu siehe: ʿAbdolḥoseyn Zarrīnkūb, *Arzeš-e mīrāṯ-e ṣūfīyeh*, Amīr-kabīr: Teheran

1981; id. *Ǧostegū dar taṣawwof-e īran,* Amīr-kabīr: Teheran, 2 Bd. 1979 u. 1989.

Literaturverzeichnis

ʿAbd al-Razzāq, Maḥmūd:
Al-Muʿǧam al-Ṣūfī, Awwal dirāsa ʿilmīyya fī al-uṣūl al-qurʾānīyya li-muṣṭalaḥ al-ṣūfī (Dissertation, in PDF-Version), Kairo 1426/2005.

PAEREZ, Neotaton & ADAMANTIOS, Chrestos:
ΛΕΞΙΚΟΝ ΕΛΛΗΝΟ–ΛΑΤΙΝΙΚΟΝ (=Lexikon Helleno–Latinikon), Rom 1908.

ALBERT, Karl:
Einführung in die philosophische Mystik, WBG, Darmstadt 1996.

Āmolī, Ḥasan-Zādeh Ḥasan:
Dorūs-e maʿrefat-e nafs, 2 Bde., Našr-e A.L.M (=*Alef.Lām.Mīm*), Tehe ran 1380/2001.

Anṣārī, Ḫwāǧeh ʿAbd Allāh:
Ṭabaqāt al-Ṣūfīyyīa, Akram Šafāʾī (Hrsg.) Negāh, Teheran 1380/2001.

ʿAṭṭār, Farīd al-Dīn Neyšāpūrī (Neyšābūrī):
Dīwān-e ašʿār, Reżā Ašrafzādeh (Hrsg.), Behnašr, Teheran 1386/2007.

ʿAwda, Amīn Yūsuf:
Dirāsa fī aṣl muṣṭalaḥ al-taṣawwuf wa dilālatihu, Markar al-luġāt, ǧÁmiʿa al-bayt, Jordanien 1430/2009.

ʿAwfī (ʿŪfī), Moḥammad:
Lubāb al-Albāb, Edward Brown (Hrsg.) Teheran/London 1906.

BADAWI, A.-R.:
La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Vrin, Paris 1987.

BAILLY, Anatole:
Dictionnaire Grec-Français, Librairie Hachette, Paris 1901.

Ben Ridouane, Cheikh Abd-El-Hadi
Étude sur le Soufisme [Šeyḫ ʿAbd al-Ḥādī bin Riżwān], traduction par M. Arnaud, interprète militaire, imprimeur-librairie d'l'académie, Alger 1888.

BERNAL, Martin:
Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Rutgers University Press 1987.

Bīrūnī, Abū Reyḥān (Rayḥān), Moḥammad:
Fī taḥqīq māl al-hind, min maqāla maqbūla fī al-ʿaql aw marẕula, Daʿirt al-muʿārif al-uṯmānīyya, Indien 1985.

BJERREGAARD, H. A.:
Sufism, Theosophical University Press, Publishing Pasadena 1986.

BROWN, John Peter:
The Derwishes or Oriental Spiritualism, General Books LLC, London 2010 (1. Auflage 1868).

BÜRGEL Christoph J.:
Iqbal und Europa. Vier Vorträge, Schweizer Asiatische Studien, Studienhefte 5, Peter Lang
Frankfurt/Bern/Las Vegas 1980.

____________________:
Traumbild des Herzens, Hundert Lebensweisheiten islamischer Mystik, Manesse Verlag, München 2005.

CHABEL, Malek:
Dictionnaire des symboles musulmans, Rites mystique et civilisation, Spiritualité vivante, Paris 1995.

CHANTRAINE, Pierre:
Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots (après les fascicules 1968, 1970, 1974, 1977), Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Les Éditions Klincksieck, Paris 1977.

CHITTICK, William, C.: (Interview):
The Mystic Pen, On Islamic Mysticism and Sufism, by Katherine Schimmel Baki, Harvard University, Cambridge, MA, March 2007.
____________________:
Mysticism in Islam, A lecture delivered at the David M. Kennedy Centre for International Stud-ies, Brigham Young University, May 2003.
____________________:
The Sufi Path of Knowledge, Albany, State University of New York Press, New York 1989.

D'ANCONA, Cristina:
Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Online Recourse 2009.
DAG ØISTEIN, Endsjø:
Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity, Palgrave Macmillan, New York 2009.
DASHÚ, Max:
Khokhmah and Sophia in: Streams of Wisdom, Oakland CA: The Suppressed Histories Archives, Oakland 2000.
DELSHAD, Farshid:
Mutual Impacts of Greek and Islamic Theological Thoughts in Classical Periods, A Brief Review, Journal of Theological Interpretation XXII, Spring 2008.
____________________:
Georgica et Irano-Semitica, Philologische Studien zu den iranischen und semitischen Elementen im georgischen Nationalepos Der Recke im Pantherfell, Beiträge zur Historisch-Vergleichenden Sprachwissenschaft, DWV, Baden-Baden 2009.
DERIN, Süleyman:
The Origins of the Term Sufi, in: From Rabi'a to Ibn al-Farid, Towards some paradigms of the Sufi conception of love (Doctoral Thesis), University of Leeds, 1999.
DINZELBACHER, Peter:
Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittel-alters. Schöningh, Paderborn 1994.
DONNER, Neal:
Mysticism and the Idea of Freedom: A Libertarian View, Kuroda Institute Book, University of Hawaii Press, 1993.
DUCEY, Michael H.:
Mystics in Society, The Consciousness Project, University of Chicago 1970.
DUHOT, Jean-Joël:
Épictète et la sagesse stoïcienne, Collection: Spiritualités vivantes, Editions Albin Michel, Paris 2003.
Eẕkāʾī, Parwīz:
Ḫāstgāh-e īrānī-ye kalameh-ye ḥaqq, Našr-e now, Teheran 1382/2003.
FOWLER, Harold N (Hrsg.):
Plato in Twelve Volumes, Cambridge, MA, Harvard University Press, London 1921.
Ġazālī, Šeyḫ Aḥmad:
Nāmeh-hā beh ʿAyn al-Quẓẓāt, Ǧāmiʿ alʿulūm wa maǧmiʿ al-kirāmāt wa al-mukāšifāt al-ʿālam, ʿAlī Moḥammad Ṣāberī (Hrsg.) Amīr-kabīr 1378/1999.
GESENUIS, Friedrich Wilhelm:
Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, (17. Auflage), Ver-lag Springer, Berlin 1964.
Ǧāmī, ʿAbd al-Raḥmān:
Nafaḥāt al-ʾUns, Maḥmūd ʿĀbedī (Hrsg.), Amīr-kabīr, Teheran, 1376/1997
Ḥāfeẓ, Šams al-Dīn Moḥammad:

Dīwān-e Ġazalīyāt, M. Ḫaṭīb Rahbar (Hrsg.), Ṣafī-ʿAlī-Šāh, Teheran 1372/1993.

HALM, Heinz:
Der Islam, Geschichte und Gegenwart, Beck'sche Reihe, Bd. 2145, München 2004.

Hamedānī, ʿAyn al-Qużżāt:
Lawāyeḥ, M. Qazwīnī (Hrsg.) Ketḫbḫāneh-ye mağles, Teheran 1360/1981.

HOBERT, Erhard:
Stoische Philosophie, Tradition und Aktualität, ein Lehr- und Arbeitsbuch, Diesterweg, Frank-furt 1992.

Ḥowzeh ʿElmīyyeh (Hrsg.)
Dāʿeraʾlolmaʿāref-e bozorg-e eslāmī (Großenzyklopädie der islamischen Theologie), Qom 1380/2001.

Huğwīrī, ʿAlī ibn Oṯmān:
Kašf al-Maḥğūb, Fereydūn Āsīyāʾī ʿEšqī Zanğānī (Hrsg.), Mowlā, Teheran, 1358/1979.

Ibn Ḫaldūn, Abd al-Raḥmān ib Muḥammad:
Al-mubtadāʿ wa al-ḫabar fī ayyām al-ʿarab wa al-ʿağam wa al-barbar, Ḫalīl Šaḥada (Hrsg.), Dār al-fikr, Beirut, 1421/2000.

Ibn ʿArabī, Muḥyī al-Dīn Muḥammd ibn Muḥammad:
Al-Futūhāt al-makkīyya, ʿUṯmān Yaḥyā (Hrsg.) Al-hayʾa al-miṣrīyya al-ʿāmma al-kitāb, Kairo 1405/1985.

Ibn Taymīyya, Šayḫ al-Islām:
Mağmūʿa al-Fatāwī, Dār al-wafā, Bd. XI, 3. Auflage, Kairo 1426/2005.

MASSIGNON, Louis:
Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Librairie Orientaliste, Paul Geunther, Paris 1922.

MERX, Adalbert:
Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, Akademische Rede, Heidelberg 1893.

Moḥammadīyān, ʿAbbās:
Soḫanī dar mored-e wāżeh-ye ṣūfī wa taṣawwof, ešteqāq-e kalameh-ye ṣūfī wa taṣawwof, in: *Nar-debān-e āsman, Zabān wa adab-e pārsī wa ʿerfān,* Teheran 1388/2009.

NAGEL, Tilman:
Geschichte der islamischen Theologie. C. H. Beck, München 1994.

____________________:
Islam – Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, WVA-Verlag, Westhofen 2001.

Nasafī, ʿAzīz al-Dīn:
Ensān-e Kāmel, Moḥammad Moʿīn (Hrsg.) Amīr-kabīr, Teheran 1358/1979.

NASR, Seyyed Hossein:
Sufism and the Perennity of the Mystical Quest, The Charles Strong Lecture, New York 1970.

____________________:
Rūmī and the Sufi Tradition, Studies in Comparative Religion, Vol. 8, No. 2, Spring, New York 1974.

NÖLDEKE, Theodor:
Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Amsterdam: API, Philo Press, 1982, (1. Auflage: Strassburg 1904 – 1910).

PAUL, Jürgen:
Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Bd. 13, Berlin/New York 1991.

Pāzūkī, Šahrām (Hrsg.):
Erfān , eslām, īrān wa ensān-e moʿāṣer, Nekūdāšt-e Šeyḫ Šahāb al-Dīn

Sohrewardī, Dānešgāh-e Tehrān, Entešārāt-e Ḥaqīqat, Teheran 1385/2006.

Qušayrī, Abū al-Qāsim:
Risāla al-Qušayrīyya, Risāla fī Taṣawwuf, Ḥowzeh ʿElmīyyeh, Qom 1361/1982.

REMACLE, Philippe & RENAULTET Philippe et al. (Hrsg.):
Platon: Alcibiade a (Ἀλκιβιάδης α') texte grec avec traduction française in: *L'antiquité grecque et latine du Moyen Âge*: http://remacle.org.

RADDATZ, Hans-Peter:
Die Stellung und Bedeutung des Sufyān aṯ-Ṯaurī (gest. 778); ein Beitrag zur Geistesgeschichte des frühen Islam (Dissertation in PDF-Version), Universität Bonn 1967.

RENZ, Andreas:
Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Is-lam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Christentum und Islam – *Anthropologi-sche Grundlagen und Entwicklungen*, Bd. 1, Würzburg 2002.

____________________:
Christen und Muslime. Was sie verbindet – was sie unterscheidet, Katholisch-Theologische Fakultät (LMU), München 2004.

ROBINSON, Edward:
The Greek and Englisch Lexikon of the New Testament, Longman, Brown, Green & Longmans London 1850.

RUH, Kurt:
Geschichte der abendländischen Mystik, 5 Bde. Beck, München 1990–1999.

Rūmī, Ǧalāl al-Dīn Moḥammad (Mowlawī):
Dīwān-e Ġazalīyāt, Moḥammad Rowšan (Hrsg.), Molwā, Teheran 1370/1991.

____________________:
Masnawī Maʿnawī, Reynold Nicholson (Hrsg.), Mowlā (Nachdeuck), Teheran 1364/1985.

Saʿdī, Šeyḫ Moṣleḥ al-Dīn Šīrāzī
Maǧmūʿeh-ey āsār: Būstān, Golestān, Qaṣāyed, Ġazalīyāt, Ġ. Yūsofī (Hrsg.) Tarḥ-e now, Teheran 1379/2000.

SCHIMMEL, Annemarie:
Mystische Dimensionen des Islam, Die Geschichte des Sufismus, Insel, Frankfurt 1995.

____________________:
Sufismus, Eine Einführung in die islamische Mystik, 2. Aufl. Beck, Mün chen 2003.

SELL, Edward:
The Religious Orders of Islam, Orientalism: Early Sources, Vol. 4, Routledge, London 2000.

SMITH R. Payne, D. D.:
A Compendious Syriac Dictionary, *founded upon Thesaurus Syraicus*, J. Payne Smith (ed.), University of Oxford, London, Edinburgh, New York 1903.

Sohrewardī Šeyḫ Abū Ḥafaṣ Šahāb al-Dīn:
ʿAwarif al-Maʿārif, Ḥowzeh ʿElmīyyeh, Qom 1370/1991.

Sohrewardī, Šeyḫ Šahāb al-Dīn:
Āwāz-e par-e ǧabraʿīl, Mehdī Bayānī, Henry Corbin (Hrsg.), Payām-e Now, Teheran 1335/1956 (Nachdruck 2001).

____________________:
Fī ḥaqīqat al-ʿišq, Ḥasan Mofīd (Hrsg.) Entešrāt-e Mowlā, Teheran 1374/1995.

____________________:
ʿAql-e sorḫ, Ḥasan Mofīd (Hrsg.) Entešrāt-e Mowlā, Teheran 1374/1995.

SNELL, Bruno:

Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie [*sophia, gnōmē, sinesis, historia, mathēma, epistēmē*], Philologische Untersuchungen Bd. XXIX, Weildmann Berlin 1924.

TEASDALE, Wayne:

Mysticism as the Crossing of Ultimate Boundaries, A Theological Reflection, Council on Spiri-tual Practices, California 1999.

THIEDE, Werner:

Mystik im Christentum, 30 Beispiele, wie Menschen Gott begegnet sind, Edition Chrismon: Frankfurt 2009.

Ṭūsī, Abū Naṣr Serāǧ:

Al-Lumaʿ fī Taṣawwuf, Dr. ʿAbd al-Karīm Ḥalīm, Ṭāḥā ʿAbd al-Bāqī Surūr (Hrsg.) laǧnatu al-našr, turāṯ- al-ṣūfī, Dar-almaktab al-ḥadīṯa bil-miṣr, Kairo 1380/1960.

VACANT, A. & MANGENOT, E.:

Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire, Letouzey et Anéin, Paris 1899.

Zarrīnkūb, ʿAbdʿolḥoseyn:

Arzeš-e mrīrāṯ-e ṣūfīyeh, Amīr-kabīr, Teheran 1360/1981.

____________________:

Ǧostegū dar taṣawwof-e īran, Amīr-kabīr, Teheran, 2 Bd. 1358/1979 u. 1368/1989.



Emine Kurum, M.A.

Büchervorstellung

Decker, Doris: Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert.

Stuttgart: W. Kohlhammer, 2013. 428 Seiten, € (D) 39,90

„Schon wieder ein Buch über Frauen im Islam! Hat der (Bücher-)Markt nicht genug?" wird sich wohl manch einer denken. Ist doch in den letzten Jahren sehr viel über muslimische Frauen geschrieben, gesagt und geurteilt worden. Doris Decker, Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Philipps-Universität Marburg am Fachbereich Evangelische Theologie, stellt sich dabei in ihrer Promotion dem Unterfangen, in die Entstehungsphase des Islams zurückzukehren und das Wort an die ersten muslimischen Frauen zu übergeben – mit einem speziellen Fokus auf ihren Wissensumgang.

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist die Darstellung frühislamischer Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens in ältesten-islamischen Quellenwerken. Decker unternimmt den Versuch, zu überprüfen, welche Rolle Frauen bei der Formierung des Islam eingenommen haben, indem sie verantwortlich für die Rezeption, Applikation und den Transfer religiösen Wissens waren. Statt einer inhaltlichen Analyse – welche Wissenskenntnis weisen Frauen auf – geht es in dieser Arbeit vielmehr um die Umgangsformen mit religiösem Wissen. Bereits in ihrer Einleitung nennt die Autorin als primäres Ziel die Erarbeitung eines systematisch-deskriptiven Aussagekomplexes frühislamischer Überlieferungen, durch welche eine Rekonstruktion verschiedener Frauenbilder geliefert werden soll. Infolge der Heranziehung und Berücksichtigung des soziokulturellen Hintergrundes sowie der theologischen und rechtlichen Konzepte soll zudem ein Beitrag zur Erarbeitung von Religionsgeschichte geleistet werden.

Das erste Kapitel widmet sich der thematischen Einführung. Es erörtert die Relevanz des zu untersuchenden Gegenstandes und legt die theoretischen Vorüberlegungen sowie das methodische Vorgehen der Arbeit näher dar. In diesem Zusammenhang ist die Beziehung von Gender-Religion-Wissen zueinander von enormer Bedeutung, da Geschlechterrollen und die mit ihnen zusammenhängenden Bilder sowohl das eigene Selbstverständnis als auch die daraus resultierenden Praxen und Normen innerhalb der jeweiligen Zeit grundlegend prägen.

Das zweite Kapitel liefert zunächst eine religionswissenschaftliche Erörterung der Begriffe „Religion" und „Wissen", sodann in einem zweiten Schritt das frühmuslimische Verständnis dieser Begrifflichkeiten folgt. Als im Koran gebrauchte Termini, welche das Selbst- und Religionsverständnis der frühislamischen Gemeinde ausmachten, werden für ein frühislamisches Verständnis von „Religion" die Begriffe *islām*, *dīn*, *īmān* und *milla* verifiziert. In Bezug auf den Terminus „Wissen" macht Decker die arabische Bezeichnung *ʿilm* ausfindig. Sie folgert, dass bis zur koranischen Zeit unter *ʿilm* bzw. „religiöses Wissen" (beide als Tautologien gebraucht) die göttliche Botschaft verstanden wurde. An dieser Stelle stellt sich für den Leser die Frage, inwiefern das „weltliche" Wissen, welches zu jener Zeit durchaus in Form von Medizin, Archäologie usw. existierte, unter das *ʿilm*-Verständnis einzuordnen ist. Das Verständnis von Wissen habe sich in der

Nachoffenbarungszeit von der koranischen Offenbarung auf die Prophetentradition ausgeweitet. So verstand al-Buḫārī unter Wissen (= *ʿilm*) neben der Offenbarung auch die prophetische Tradition.

Das dritte Kapitel geht auf die Entstehung der verschiedenen Textgattungen zur frühislamischen Zeit bis zum 9. Jahrhundert ein und gibt eine ausführliche Darstellung der herangezogenen Kompilationen. Als Grundlage ihrer Arbeit diente Decker der Koran, die Sīra von Ibn Isḥāq in Redaktion von Ibn Hišām, das *Kitāb al-Maġāzī* von al-Wāqidī, das Tabaqāt von Ibn Saʿd, der *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī sowie das *Tārīḫ* von aṭ-Ṭabarī. Bereits zu Beginn konstatiert Decker, dass aufgrund der verspätet einsetzenden Verschriftlichung von Überlieferungen sowie der Tradierung eines begrenzten, von bestimmten Gesellschaftsschichten und Gelehrtenkreisen entstammenden Geschichtsbildes die Lebenswelt der frühislamischen Frauen nur facettenhaft wiedergegeben wurde, zumal frühislamische Werke hauptsächlich von Männern verfasst wurden, welche wiederum u. a. ihre eigene Sicht und Geschichte von Frauen in diese hineinprojizierten.

Im vierten Kapitel beginnt Decker mit der Untersuchung des Quellenmaterials in Anlehnung an ihre zuvor aufgestellten Leitfragen. Dieses Kapitel widmet sich der Rezeption von religiösem Wissen seitens der Frauen. Dabei ist unter Rezeption die Auf- und Übernahme von Gedanken- und Kulturgut zu verstehen, d. h. es soll ermittelt werden, auf welche Art und Weise sich Frauen Wissen angeeignet haben. Frauen äußerten eine intendierte Wissensrezeption zum Einen auf indirekte Weise, indem sie an den Predigten und Versammlungen des Propheten Muḥammad teilnahmen. Infolge dessen verlangten sie von ihm auch explizit eine gesonderte Unterweisung in religiösen Angelegenheiten in der Abwesenheit der Männer. Daneben traten sie aktiv in Erscheinung, indem sie direkt Fragen an den Propheten stellten und mit ihm diskutierten. Generell ist den dargestellten Frauen gemeinsam, dass sie eher ihr Interesse an der Botschaft Muḥammads und den von ihm eingeführten religiösen Praxen äußerten als an anderen Thematiken. Dies führt die Autorin auf die Tatsache zurück, dass die frühislamischen Überlieferungen zumeist von Muslimen geschrieben wurden, die in ihrem Vorgehen eine bestimmte Intention verfolgt haben, wie etwa die der Idealisierung.

Ein in diesem Kapitel durchaus interessantes Beispiel ist die Flucht von Umm Kulṯūm aus Mekka nach Medina. Umm Kulṯūm macht sich unter dem Vorwand, ihre Familie in der Wüste zu besuchen, auf den Weg zu Muḥammad nach Medina, wobei sie währenddessen einem Mann begegnet, der sie auf ihrer Reise begleitet. In Medina angekommen, schickt Muḥammad sie nicht zurück zu ihrer Familie, trotz des Vertrages von Ḥudaibiya (628), genehmigt ihr stattdessen, bei ihm zu bleiben. Neben der Tatsache, dass Umm Kulṯūm die Eigeninitiative übernahm, auszuwandern, um unter ihren religiös Gleichgesinnten zu leben, zeigt dieses Ereignis ebenfalls, dass Frauen in der frühislamischen Zeit alleine Reisen unternahmen, ohne dabei auf jegliche Untersagungen und Einschränkungen zu stoßen.

Das fünfte und umfassendste Kapitel im Buch geht dem Aspekt der Reflexion und Applikation religiösen Wissens nach. Hierbei ist die geistige Auseinandersetzung mit dem zuvor passiv aufgenommenen Wissen zu verstehen; in dieser Phase werden Gegenstände auf einer abstrakten Ebene verarbeitet sowie intensiver befragt, hinterfragt, problematisiert und eventuell auch einer kritischen Betrachtung unterzogen. Durch ihre Fragen an den Propheten bekundeten Frauen ihr Interesse und ihre Wissbegierde in Bezug auf religiöse Sachverhalte, wobei dies auf Vorwissen sowie dessen Reflexion beruhte. Dies zeugt davon, dass Frauen über verschiedene Tatbestände nachdachten und darin bemüht waren, diese auch richtig zu verstehen. Daher gab es Situationen, in denen Frauen regelrecht einen Disput mit dem Prophet führten, weil sie mit seiner Ansicht unzufrieden waren. So auch Ḫaula bint Ṯaʿlaba, die mit dem Propheten solange diskutierte bis eine göttliche Botschaft zu ihrem Gunsten offenbart wurde; oder auch die Ehefrauen des Propheten, die ihm offen ihre Meinung bekundeten, ohne dabei Rücksicht auf seine Gefühle zu nehmen. Solch eine kritische Einstellung nahmen Frauen auch gegenüber der göttlichen Botschaft ein, sofern sie mit deren Inhalt unzufrieden waren.

Darüber hinaus traten Frauen in einigen Überlieferungen auch als Interpretinnen

der göttlichen Botschaft auf. Die Kompetenz, Koranverse zu deuten und sie in einen historischen Kontext einzuordnen, ist nicht nur auf die Ehefrauen des Propheten zu beschränken, sondern lässt sich auch auf weitere Prophetengefährtinnen ausweiten. Dieser Sachverhalt zeichnet diese Frauen als Expertinnen der göttlichen Offenbarungen aus. Nichtsdestotrotz nimmt ʿĀʾiša in Relation zu anderen Protagonistinnen innerhalb der Überlieferungen eine spezielle Rolle ein. Sie kritisierte ihre Prophetengefährten aufgrund ihrer mangelhaften bzw. fehlerhaften Aussagen und korrigierte diese anschließend.

Das sechste Kapitel widmet sich dem Transfer religiösen Wissens seitens der Frauen. Hier ist Decker bestrebt aufzuzeigen, in welcher Form – systematisch oder informell – Frauen ihr religiöses Wissen weitergaben, d. h. ob sie eine intendierte Lehrfunktion einnahmen. Einige Frauen erscheinen in den Überlieferungen durchaus als Lehrpersonen, weil ihnen explizit aufgrund ihres religiösen Wissens Fragen herangetragen und sie somit als Autoritäten in religiösen Angelegenheiten deklariert wurden, insbesondere die Prophetenfrauen ʿĀʾiša und Umm Salama.

Ein in diesem Kapitel behandeltes, heutzutage für den religiös-rechtlichen Diskurs noch durchaus brisantes Thema ist die Funktion der Frau als Vorbeterin vor einer gemischt-geschlechtlichen Gemeinde. In den untersuchten Quellen eruiert die Autorin drei Personen, die die Rolle der *imāma* (Vorbeterin) einnahmen: ʿĀʾiša, Umm Salama und Umm Waraqa. Aufgrund der Knappheit der Überlieferungen bleibe in diesen Beispielen jedoch unklar, aus welchen Personen die Gruppen bestanden, denen diese Frauen als *imāma* dienten und in welche Zeit diese Handlungen zuzuordnen sind: zu Lebzeiten Muḥammads oder erst danach. Da nach koranischem Verständnis – im Gegensatz zur späteren Entwicklungen – unter *imāma* vielmehr ein Vorbild oder ein „heiliges" Buch verstanden werde, sei aus dieser Erkenntnis zu erschließen, dass die genannten Frauen als religiöse Vorbilder, abgesehen von der Funktion als Vorbeterinnen, durchaus eine gewisse autoritative Stellung innerhalb der Gemeinde zugesprochen bekamen.

Im abschließenden Kapitel gibt die Autorin eine Zusammenfassung der eruierten Ergebnisse und folgert, dass Frauen in den Überlieferungen mit bestimmten intellektuellen Fähigkeiten und Wahrnehmungsvermögen ausgestattet seien und dass die verschiedenen Frauenbilder generell als aktiv und autonom dargestellt werden. Auffällig in diesem Zusammenhang ist, dass zwar der Wissenstransfer zwischen den Geschlechtern reibungslos verlief, doch Männer sich zumeist eher an Frauen wandten als es umgekehrt der Fall war, was an der Person des Propheten festzumachen ist, der im Eigentlichen als Ansprechperson galt – so Decker. Doch ob diese These der Realität entspricht, mag bezweifelt werden, denn zu Lebzeiten Muḥammads hatten Männer leichteren Zugang zu ihm, sodass sie sich jeder Zeit unbehindert an ihn wenden konnten, wogegen Frauen hierbei mit Schwierigkeiten konfrontiert waren. Ob Frauen sich nach Muḥammads Tod an Männer wandten, konnte aus dem herangezogenen Material nicht gefolgert werden, doch woran dies liegt, gilt es zu überprüfen.

Generell ist aber durchgehend in allen Überlieferungen zu konstatieren, dass muslimische Frauen sehr vorbildlich und idealisierend dargestellt werden, wohingegen Nicht-Musliminnen eine Abwertung erfahren. Auch wenn diese dargestellte Weiblichkeit sich an der göttlichen Direktive zu orientieren scheint, ist wohl auch eine männliche Vorstellung von Weiblichkeit in diese Projektion mit eingeflossen. In diesem Zusammenhang wäre eine Analyse frühislamischer Moralvorstellung innerhalb jener Regionen, aus denen die Kompilatoren stammten, von großem Vorteil, um die These der Projektion zu überprüfen.

An der Arbeit ist nicht viel auszusetzen, da sie im Gesamten ihrem Ziel, einen systematisch-deskriptiven Aussagekomplex frühislamischer Quellen sowie von Religionsgeschichte zu erarbeiten, sehr gut nachgeht. Auffällig ist, dass sich die Autorin bei der Betrachtung der soziokulturellen sowie historischen Umstände der islamischen Frühzeit sehr stark an den Theorien bestimmter westlicher Forscher orientierte, wie Goldziher und Nagel explizit beim Namen zu nennen. So akzeptiert bspw. die heutige Wissenschaft hinsichtlich der Niederschrift der Prophetenworte mittlerweile mehrere Theorien, unter denen Goldzihers Ansatz nur eine darstellt. Diese werden jedoch von der Autorin unerwähnt gelassen (S. 87).

Wissenschaftlich eine gute Leistung, aber dennoch störend für den Lesefluss sind die lexikalischen Übersetzungen der arabischen Begriffe in den Fußnoten. Viele arabische Vokabeln wurden von der Autorin durch Heranziehen der Wörterbücher u. a. von Lane, Wahrmund, Wehr sehr detailliert übersetzt, samt Grundform und Stamm, was zwar von einer wissenschaftlich einwandfreien Leistung zeugt, aber an sehr vielen Stellen unnötig erscheint (z.B. Fußnote 110, 248) Stattdessen wäre es empfehlenswerter gewesen, wenn die Autorin bei unklaren arabischen Begriffen – für ein besseres Textverständnis – im Wörterbuch „*Lisān al-ʿArab*“ von Ibn Manẓūr nachgeschaut hätte, wie z.B. im Falle des Wortes „*anmāṭ*“ (S. 231), das ebenso „Methode, bevorzugter Weg“ bedeutet und in dem entsprechenden Kontext geeigneter erscheint.
Die Autorin geht von der Hypothese der Aufstockung der Namen innerhalb der Überlieferungen mit einer dem Propheten nahestehenden Frau – zum Zwecke der Instrumentalisierung – aus, um der Überlieferung einen Echtheitscharakter zu zusprechen (S.235). Solch eine Hypothese der Aufstockung gilt es jedoch zur überprüfen und kann nicht so stehen gelassen werden; speziell die islamische Ḥadīṯwissenschaft hat sich sehr früh mit solchen Umständen intensiv auseinandergesetzt (vgl. den terminus technicus *mudrağ,* mit dem in der Ḥadīṯwissenschaft der Zusatz eines Tradenten in der Tradentenkette oder einer inhaltlichen Beifügung im Überlieferungstext bezeichnet wird).
Im Großen und Ganzen ist das Buch von Doris Decker für ein islamwissenschaftlich interessiertes Fachpublikum durchaus empfehlenswert, da neue, unerforschte Facetten im Bereich der islamischen Frühgeschichte mit einem besonderen Blick auf Frauengestalten aufgedeckt werden. Mit einem Preis von 39,90 Euro und einem Umfang von 428 Seiten ist das Buch für Studienzwecke noch in einem ermesslichen Rahmen.





ZIS

ZIS - Zeitschrift für Islamische Studien

Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam

Campus Bockenheim
Juridicum, 2. Stock
Senckenberganlage 31
60325 Frankfurt am Main

Email: info@islamische-studien.de
Web: www.islamische-studien.de

